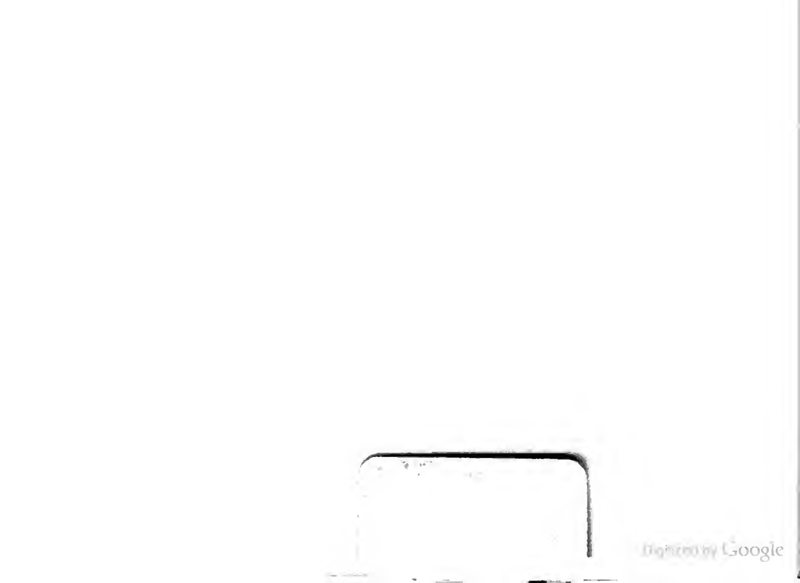
Die willensfreiheit

Oskar Pfister



DIE WILLENSFREIHEIT

EINE KRITISCH-SYSTEMATISCHE UNTERSUCHUNG

VON

OSKAR PFISTER,
DR. PHIL., PFARRER IN ZÜRICH



BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER
1903.



DIE WILLENSFREIHEIT

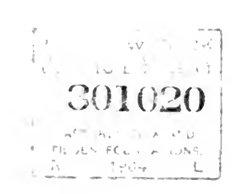
EINE KRITISCH-SYSTEMATISCHE UNTERSUCHUNG

VON

OSKAR PFISTER,
DR. PHIL., PFARRER IN ZÜRICH



BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER
1904.



Vorwort.

Das vorliegende Buch enthält eine Verteidigung der Willensfreiheit; folglich tritt es für den Determinismus in die Schranken. Dieser Satz muß manchem als hohle und anmaßende Phrase erscheinen. Wir fügen daher die Bitte hinzu: Möge der Leser nicht erwarten, daß nun gerade seine Auffassung der Begriffe Willensfreiheit und Determinismus in dieser Abhandlung bestätigt oder angegriffen werde. Wir forschen vielmehr zuerst unbefangen nach, was alles mit den genannten Worten bezeichnet werde, und welche Bedeutung das beste oder vielleicht einzige Anrecht auf jene Namen besitze. In vielseitigen Untersuchungen gelangen wir endlich zu einem Nachweis für die Gültigkeit des Begriffs, der uns einzig und allein den hehren Namen der Willensfreiheit zu verdienen scheint, und zu der Überzeugung, daß er den Determinismus notwendig voraussetzt, aber wiederum nicht eine der vielen zufälligen Formen einer deterministischen Weltanschauung, sondern denjenigen Determinismus, der sich bei prinzipiell scharfer Fixierung als einziger legitimer Träger dieser allgemein gehaltenen Benennung ausweist, aber die mannigfaltigsten Einzelformen in sich befassen kann.

Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Untersuchung bei richtiger Durchführung einem gerade in der Gegenwart vielfach schmerzlich empfundenen Bedürfnis entgegenkommt. Die wissenschaftliche Ethik hat sich fast auf der ganzen Linie zum Determinismus durchgerungen, steht aber damit in direktem Gegensatze zur gebildeten Laienwelt. Die Theologie unserer Zeit dagegen verteidigt fast ebenso entschlossen den Indeterminismus, ist sich aber meistens dessen wohl bewußt, daß alle klassischen

zu viel Gutes, um diese Abhandlung mit der obigen Meldung einfach beiseite zu legen."

Ebenso liefen die Urteile über die von mir eingesandte Arbeit auseinander. „Von der einen Seite wird in ihr viel gerühmt, namentlich die Problemstellung, die Methode der Untersuchung und die Auseinandersetzung und Würdigung der Tatsachen des Seelenlebens. Von der andern Seite aber werden gegen diese Arbeit gewichtige Beschwerden eingebracht, in erster Linie gegen die Vorstellung, die der Verfasser von dem durch ihn bestrittenen Indeterminismus gab und gegen die von ihm vertretene, aber schlecht motivierte Theorie betreffend den metaphysischen Untergrund der geistigen Erscheinungen."

Beiden Bewerbern wurde statt des Ehrenpreises im Werte von 400 ein Betrag von 250 holländischen Gulden ausgesetzt.

Den letzteren der beiden gegen mich erhobenen Vorwürfe muß ich unbedingt anerkennen und zu meiner Entschuldigung nur bemerken, daß ich durch Amtsgeschäfte als Pfarrer einer enorm ausgedehnten und volkreichen Berggemeinde verhindert war, mein ursprüngliches Vorhaben auszuführen und einen eigenen metaphysischen Hauptteil vorzulegen. Ich fügte daher einzelne kurze metaphysische Andeutungen den empirischen Abschnitten ein (z. B. die Untersuchung über den Zusammenhang der mechanischen Vorgänge dem ersten Hauptteil, die Metaphysik der Seele dem Kapitel über das Selbstbewußtsein), betrachtete aber selbst meine Arbeit als einen Torso und konnte nicht hoffen, den Preis zu gewinnen. Das vorliegende Buch enthält nunmehr die Ausführung meines einstigen Vorhabens.

Nicht ebenso unbedingt kann ich den andern Vorwurf anerkennen, so tiefes Dankgefühl ich auch gegenüber meinen Zensoren hege. Ich schilderte allerdings nicht alle Formen des Indeterminismus. Secrétan z. B., dessen zweibändiges Werk mir wohlbekannt ist, verschmähte ich zu zitieren, weil mir die phantastischen Spekulationen dieses Denkers seit Scholtens Kritik nicht mehr der Erwähnung wert schienen. Es war aber auch gar nicht meine Aufgabe, sämtliche Nüancen des Indeterminismus

darzustellen. Worin sein Wesen besteht, auf welche Argumente er sich beruft, welche Konsequenzen er nach sich zieht, glaube ich vollständig ausgesprochen zu haben, auch ließ ich die meisten neueren Indeterministen von hervorragender Bedeutung persönlich das Wort führen, ihre Theorie definieren und ihre Argumente vorbringen. Ich habe nun noch mehr Mühe darauf verwendet, alle irgendwie in die Wagschale fallenden Gedankengänge des Indeterminismus zu erfahren und darzustellen. Aber freilich scheint es ein Ding der Unmöglichkeit, dies in einer seine Anhänger befriedigenden Weise zu tun. Schon Schopenhauer beschwerte sich hierüber, und neuerdings nennt Th. Lipps geistreich und witzig die Indeterministen diejenigen, bei denen die Sache immer eigentlich „anders gemeint" war.[1] Ich bemerke noch, daß mir sogar während meiner Untersuchungen zeitweise vor dem Determinismus bangte, und ich deshalb kein Argument außer Acht ließ, das mich zu dem mir ursprünglich weit näher liegenden und mir noch später sympathischeren Indeterminismus zurückgeführt hätte. Ich hoffe, daß auch der Gegner mein redliches Bestreben, ihm gerecht zu werden, verspüren wird, und bin ihm für die Nachweisung allfälliger Lücken oder Irrtümer ebenso aufrichtig dankbar, wie ich mich für fromme Seufzer und sinnlose Anklagen auf Materialismus, Calvinismus, Immoralismus u. dergl. unempfänglich erweisen werde. Insbesondere meine theologischen Amtsgenossen darf ich vielleicht daran erinnern, daß nur eine redlich errungene Überzeugung den Mut verleihen konnte, den gehässigen Ketzertitel eines Deterministen auf sich zu nehmen und als meines Wissens einziger Theologe der Schweiz rückhaltlos und freudig eine so tiefgreifende Lehre zu verfechten, gegen welche konservative und liberale Geister gleich erbittert zu Felde ziehen. Im Notfall werde ich noch immer lieber ihren Groll tragen, als ihrer Aufforderung Folge leistend gleichzeitig den Determinismus und Indeterminismus für denknotwendig halten, oder gar mit dem Glauben den letzteren bejahen, während ihn der Intellekt verneint. Indem ich jenen

---

[1] Th. Lipps, Die eth. Grundfragen S. 264.

Widerspruch und diese Unehrlichkeit bekämpfe, hoffe ich jedoch manchem redlichen Gottsucher den Determinismus lieb zu machen.

Während ich meine theologischen Kollegen in erster Linie um billige bona fides in Gestalt eingehender Prüfung meiner Arbeit ersuche, bitte ich meine philosophischen Fachgenossen um Nachsicht für manchen Mangel, welcher den vorliegenden Untersuchungen anhaftet. Mehrfach mußten Probleme aufgerollt und gelöst werden, für die eine weit eingehendere Erledigung erwünscht gewesen wäre. Ich war mir der Kühnheit wohl bewußt, die z. B. in dem Versuche liegt, auf 49 Seiten einen vollständig neuen erkenntnistheoretischen Standpunkt (den kritischen Transzendentalrealismus) zu entwickeln, oder mit wenig Worten das Rätsel zu lösen, wie sich die absolute Form des kategorischen Imperativs mit der Relativität seines Inhalts vertrage u. a. m. Doch verlangte die Lösung unserer Aufgabe wenigstens einen schmalen Fußpfad durch das dichte Gehölz, wo eine breite Heerstraße nicht gebaut werden konnte. Wie ich hoffe, ist wenigstens der erstere sachgemäß erstellt worden.

Endlich ist es mir eine angenehme Pflicht, meinen innigen Dank auszusprechen Herrn Prof. Dr. Bleuler, Direktor der Irrenanstalt Burghölzli, der mir in liebenswürdigster Weise seine reiche kriminalanthropologische Bibliothek zur Verfügung stellte, Herrn alt Pfarrer Menzi, dem ehrwürdigen Nestor der zürcherischen Geistlichkeit und geistesfrischen Kämpfer für mutige Theologie, der dem jungen Amtsbruder mit den Schätzen seiner philosophischen Bücherei wesentliche Dienste leistete, und endlich den Herren Professoren Dr. Meumann und Dr. Störring, welche mir die Sammlung meines hochgeehrten verewigten Lehrers Richard Avenarius zugänglich machten. Besondern Dank schulde ich auch meinem Amtsbruder, Herrn Pfarrvikar Bosshard, der die Korrektur des Buches freundlichst besorgen half.

Zürich, den 7. November 1903.

Dr. **Oskar Pfister,** Pfarrer.

Inhalt.

Einleitung: Das Problem.

Kap. 1. Die Kontroversen über Begriff und Wesen der Willensfreiheit in schematischer Darstellung.

Zur Einführung in das Verständnis unseres großen Problemes scheint nichts so geeignet, wie ein Gang durch die Geschichte seiner Bearbeitungen. Die Höhenkette der Ideen abzuwandeln, in welchen das Forschen der vornehmsten Geister gipfelt, verspräche schon an sich hohen Genuß, führte doch die Gratwanderung auf abwechslungsreichen Pfaden empor zu den gewaltigsten Gebilden, die jemals ein endlicher Schöpfergeist ins Dasein rief. Und doch verzichten wir aus mehreren Gründen auf eine rein historische Vorbereitung. Zunächst kann es uns nicht entgehen, daß dem Freiheitsbegriff die eigentliche Geschichte fehlt, wenn anders die Geschichte das Merkmal der kontinuierlichen Veränderung desselben Gegenstandes voraussetzt. Gerade weil das Freiheitsbewußtsein unter den Betätigungsformen des Geistes eine zentrale Stellung einnimmt, verbirgt sich der Freiheitsbegriff in die tiefste Geheimniswelt des Subjekts, und es müssen ganz besonders lebhafte religiöse und sittliche Interessen auftreten, um ihn auf die Bühne der kritischen Bearbeitung zu rufen. Da kehrt aber sehr häufig nicht mehr jener Begriff an die Tageshelle des Bewußtseins zurück, in welchem wir das Endprodukt der bisherigen Gedankenarbeit erkennen. Neue, oft improvisierte Gestaltungen entstehen, der Zusammenhang mit den früheren begrifflichen Einkleidungen des Freiheitsbewußtseins ist bis auf wenige

dünne Fäden zerrissen. So erklärt sich der oft sehr empfindliche Stillstand in der klaren Erfassung der entscheidenden Momente, in dem Verzicht auf widerlegte Argumente und in der Bildung eines allgemein anerkannten Sprachgebrauchs. Wie häufig tauchen nach Jahrhunderten die alten naiven Vorstellungen auf, die längst als lebensunfähig erfunden waren!

Es kommt hinzu, daß die Leistungen der Vergangenheit durch Schopenhauer und Scholten bereits in ausgezeichneter Weise geschildert wurden, und neuerdings Fonsegrive eine sehr umfangreiche Darstellung desselben Gegenstandes lieferte, während Müffelmann die neuesten Leistungen der deutschen Philosophie auf diesem Gebiete würdigte. Gerade die von uns hervorgehobenen Übelstände machen es uns jedoch zur Pflicht, überall auf den Erkenntnissen unserer Vorgänger zu fußen. Wir geben Herbart vollkommen recht, wenn er sagt: „Bei einem Gegenstande, der ohne Ende wird besprochen werden, soll man nicht Miene annehmen, ihn abmachen zu können, sondern auf den Stand derjenigen Studien hinweisen, von deren Fortführung und Zusammenfassung die definitive Sentenz dereinst zu erwarten ist.“[1])

Wir nähern uns daher dem Problem durch eine psychologische Analyse der Freiheitsvorstellung.

Bei der Nennung des Wortes „frei“ denken wir immer zuerst an die Abwesenheit eines Hemmnisses. Der Begriff der „Freiheit“ ist also, wie Schopenhauer mit Recht bemerkt,[2]) ein negativer.

Auch darin pflichten wir Schopenhauer bei, daß dieser negative Begriff in der Voraussetzung eines Hindernden und Hemmenden ein Wirkendes, Positives voraussetzt.

Genauer besehen, setzt aber der Begriff der Freiheit, und in diesem Punkte weichen wir von jenem Denker ab, zwei Positive voraus, nämlich außer dem Hemmenden eines, das dem „freien“ Gegenstande selbst angehört. Die Behauptung Schopenhauers: „Wir denken durch den Begriff der Freiheit nur die Abwesenheit

[1]) Herbart, Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. WW. Bd. IX, 258.

[2]) Schopenhauer, Preisschrift über die Freiheit des Willens. WW. Bd. III, 383.

alles Hindernden", ist daher unrichtig. Wir würden aus diesem Grunde unsern Begriff lieber einen relativen nennen.[1])

Auf den inneren positiven Faktor deutet schon die Sprache, denn nach Steinthals Angabe hängt „frei" mit derjenigen Wortsippe zusammen, der auch Freund, Freude und Friede angehören.[2]) Noch heute bedeutet „frei" in einzelnen Schweizerdialekten, z. B. dem des Züricher Oberlandes, so viel wie liebenswürdig, freundlich, gütig. Somit liegt die Voraussetzung einer Willensbestimmtheit zugrunde.

Nun zeigt es sich, daß das Attribut der Freiheit ganz und gar durch dieses innere Positive bedingt ist. Locke fingiert recht hübsch das Beispiel eines Menschen, der im Schlaf in ein Zimmer getragen und eingeschlossen wird. Beim Erwachen sieht er vor sich einen Menschen, den er schon zuvor sprechen wollte, und freut sich, in einer so liebenswürdigen Gesellschaft zu sein. Offenbar, meint Locke, war dieser Eingeschlossene frei.[3]) Oder nehmen wir andere Fälle. Ein wilder Rabe, der mit seinen gestutzten Flügeln im Hofe umherhüpft und in die Weite begehrt, ist unfrei, während wir, nachdem er lange im Käfig eingesperrt war, sagen: er darf sich frei im Hofe bewegen. Das eine Mal denken wir eben an das frühere Jagdrevier, dem gegenüber die Enge des Hofes als Kerker erscheint, das andere Mal an die viel weiter gezogenen Grenzen der erlaubten Bewegung. Frei nennen wir aber auch das Rotkehlchen, das im schattigen Nußbaum draußen im Hofe nistete und, obwohl durch keinen Zwang gebunden, zutraulich aufs Fensterbrett geflogen kommt und nie sich allzuweit entfernt. Wir sehen, auf den Willen des Geschöpfes kommt alles an. Frei ist, wer kann, was er will.

Die Vermutung liegt nahe, daß wir von der Freiheit anderer Wesen nur sprechen können, wenn wir von uns ausgehen. Erst

---

[1]) Auch was Hugo Sommer den „negativen Freiheitsbegriff" nennt (Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit, S. 4), kann seinen Namen schwerlich gegen Angriffe behaupten, da auch diese „Fähigkeit, sich selbst in seinem Wollen von Motiven freizuhalten, welche unserem wahren Wesen widerstreiten", einen positiven Faktor voraussetzt.

[2]) Steinthal, Allgemeine Ethik 356.

[3]) J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. I, Buch II, Kap. 21. § 10.

aus dem Freiheitsbewußtsein geht die Vorstellung der Freiheit hervor. Ohne innern Drang in einem Geschöpfe vorauszusetzen, können wir ihm nie Freiheit zusprechen.

Frei ist die Pflanze, das Volk, die Kirche, die in der Verwirklichung des eigenen Wesens oder Willens nicht gehindert wird. Auch den leblosen Dingen müssen wir ein Wollen andichten, um ihnen Freiheit zu imputieren. Die Redeweise von einem freien Himmel, einer freien Lage setzt voraus die anthropomorphe Annahme, der Himmel würde sich durch Wolken beengt fühlen, wie eine Gegend durch aufgetürmte Bergriesen.

Man darf daher nicht von Naturvorgängen ausgehen, um den Begriff der Freiheit zu finden, vielmehr muß umgekehrt vom Bewußtsein ausgegangen werden, um die Freiheit der äußeren Gegenstände zu beurteilen. Wer sich schon überlegt hat, daß selbst viele der abstraktesten Begriffe, wie Ursache, Kraft, Substanz, Materie usf. den nämlichen Ursprung in der Betrachtung des eigenen Wesens haben, wird über unsre Annahme nicht staunen.

Nunmehr ist es uns leicht, uns in den verschiedenen Kontroversen über die Willensfreiheit zu orientieren. Wollten wir ausgehen von den vulgären Ausdrücken, wie psychologische und metaphysische, formale und materielle, immanente und transzendente, konträre und kontradiktorische, physische, intellektuelle und moralische Freiheit und andern Benennungen, welche den falschen Schein erwecken, es handle sich um eine Menge von koordinierten Vertretern derselben Gattung, so gerieten wir in ein ungeheures Chaos, dessen Ausgang zu finden wir nicht versprechen könnten.

Jetzt aber überschauen wir bereits drei wichtige Sätze, welche unseres Erachtens zur Abklärung unseres Gegenstandes unumgänglich notwendig sind:

1. Es sind so viele Arten von Freiheit denkbar, als Arten des innern Dranges vorhanden gedacht werden.

2. Ein klarer Freiheitsbegriff setzt genaue Bestimmung einerseits des äußeren, anderseits des innern positiven Faktors und ihrer Beziehung voraus. (Wem gegenüber frei? und: Was ist frei?)

3. Der Freiheitsbegriff als Niederschlag des Freiheitsbewußtseins ist ursprünglich prospektiv auf etwaige der Ausführung des Wollens entgegentretende Widerstände bezogen gedacht, m. a. W.

er richtet sich auf das Können eines Gewollten: die Wahrnehmung jedoch, daß das Zustandekommen des Wollens unstreitig in vielen Fällen von gewissen Bedingungen abhängig ist, sowie der Vergleich mit den konstant verbundenen natürlichen Kausalzusammenhängen kehrt die Richtung unserer Reflexion um zu der retrospektiven Frage: Ist der Wille frei gegenüber irgend welchen oder allen ihn bewußt oder unbewußt bestimmenden Einflüssen? Die prospektive Betrachtung fragt: Wozu sind wir frei? Die retrospektive: Wovon sind wir frei?

Aus 1. gewinnen wir das Teilungsprinzip für die Arten der Willensfreiheit.

Aus 2. lernen wir die Pflicht kennen, für jeden Freiheitsbegriff sowohl den Träger der fraglichen Freiheit, als das Hemmnis und ihr gegenseitiges Verhältnis deutlich herauszuschälen.

Aus 3. ergibt sich die Forderung, jeden Freiheitsbegriff zunächst prospektiv und hierauf retrospektiv zu beleuchten.

A) Die Freiheit im rein dynamischen Sinne.

Das Freiheitsbewußtsein ist allgemein ein Kraftgefühl („Ich kann, was ich will!“), speziell das ethisch charakterisierte Selbstbewußtsein des sittlichen Könnens.[1]) Daher unterscheiden wir eine Freiheit im dynamischen und eine Freiheit im sittlichen Sinne.

Das erstere Bewußtsein tritt in jedem lebenskräftigen psychischen Organismus innerhalb gewisser Grenzen mit dem Anspruch auf so völlige Gewißheit auf, daß das Subjekt ihm kritiklos den höchsten Erkenntniswert beimißt. Der Mensch betrachtet normalerweise seine Freiheit als unmittelbar gewiß und selbstverständlich.[2]) Wo dies Freiheitsbewußtsein vorhanden ist und von seinem Erkenntnischarakter abstrahiert wird, spricht man gewöhnlich von „psychologischer Freiheit“.

Gemäß dem zweiten der vorhin genannten Grundsätze aber

---

[1]) Einige andere Formen, wie die intellektuelle und ästhetische Freiheit, werden nur beiläufig Erwähnung finden, da sie auf die anderen Freiheitsbetrachtungen leicht zurückzuführen sind.

[2]) K. Fischer, Über das Problem der menschlichen Freiheit, S. 8. (Über d. menschl. Freiheit, S. 11).

fragen wir sofort: Wem gegenüber kommt dem Menschen solche Freiheit zu?

a) Der hemmende Faktor der dynamischen Freiheitsrelation.

Indem wir die möglichen Umstände erwägen, welchen gegenüber die Freiheit besteht, beginnen wir nach dem dritten Grundsatz mit der prospektiven Betrachtung.

1. α) Die physische Freiheit im prospektiven Sinne. Da fällt zuerst unser Auge auf die physische Umgebung. Soweit der beabsichtigten Handlung keine oder nur geringe materielle Schwierigkeiten im Wege stehen, redet man von physischer Freiheit.[1] Ihrer freut sich der Genesende, wenn die Glieder nicht länger den Gehorsam versagen, der Gefangene, dessen Kerkertüre sich auftut, dessen Fesseln fallen. Aus diesem Freiheitsbewußtsein geht ein Problem hervor, über das noch heute sehr lebhaft diskutiert wird. Besitzt der Mensch die Fähigkeit, in den Kausalzusammenhang des natürlichen Geschehens einzugreifen, wie der Mechaniker in seinen automatisch sich bewegenden Apparat? Vermag er die Menge der in der Welt wirkenden oder aufgespeicherten Arbeitskräfte zu verändern? Stehen im Bereiche der menschlichen Kompetenz auch die actiones transeuntes, wie man früher sagte,[2] oder höchstens die actiones immanentes? Das versteht sich von selbst, daß die Freiheit zur Abänderung der äußern physischen Verhältnisse keine absolute sein kann. Schon aus der Pluralität der Willenssubjekte folgt die enge Begrenztheit ihrer Machtsphäre,[3] selbst wenn eine Variation des physischen Energiequantums eingeräumt werden sollte. Auch belehrt die Erfahrung jeden einzelnen gar bald über die Grenzen seiner Macht.

β) Die physische Freiheit im retrospektiven Sinne. Um so stolzer behauptet sich die physische Freiheit im retrospektiven Sinne. Sind denn nicht ganze Armeen heldenhafter Märtyrer den physischen Zwangsmitteln raffinierter Grausamkeit zum Trotze ihrem Glauben treu geblieben? Liegt darin nicht die

[1] Schopenhauer a. a. O. 383.
[2] F. V. Reinhard, System der christlichen Moral I, 322.
[3] Julius Müller, Die christl. Lehre von der Sünde II, 44.

Gewähr eines allgemein vorhandenen menschlichen Vermögens, sich den Einwirkungen physischer Gewalt erfolgreich zu widersetzen? Auch hier freilich erfährt die Annahme physischer Freiheit gar bald bedeutende Restriktionen. Zwar behaupten einzelne Verteidiger der Willensfreiheit mit Fonsegrive: „L'homme, pour être libre, doit n'être contraint par rien d'extérieur".[1]) Aber wer wollte leugnen können, daß die stärkste Willenskraft wehrlos zusammenbricht unter der Wirkung einer kleinen Dosis Chloroform oder Lachgas? Welches Willensleben könnte sich den Verheerungen entziehen, welche fortgesetzter Alkoholmißbrauch oder Morphinismus auf die Spannkraft des Willens ausüben? Nehmen wir das die sämtlichen Einzelerfahrungen in sich schließende Prinzip der mechanistischen Naturbetrachtung hinzu, so scheint der freie Wille völlig aufgehoben zu sein. Andere dagegen widersetzen sich jenem Prinzip.

2. α) Die geistige Freiheit im prospektiven Sinne. In seinen schönsten Erwartungen über die Freiheit gegenüber der physischen Welt getäuscht, zog man sich auf die Innerlichkeit des persönlichen Geisteslebens zurück und meinte, da desto unumschränkter seine Herrschaft ausüben zu können. Der freie Wille erscheint hier als Wahlfreiheit, d. h. als „das Vermögen, in einem bestimmten Augenblick des Lebens etwas, das unserer Betrachtung möglich scheint, zu wollen oder nicht zu wollen",[2]) oder auch als das Vermögen, in einem festgesetzten Zeitpunkt A zu wirken, während ebenso gut B, C oder D gewirkt werden könnte.[3]) Wo von Willensfreiheit geredet wird, ist sehr häufig dieser Begriff gemeint. Dieses Gouvernement läßt man nicht gerne fahren. Wir wollen unsre „Freiheit" wahren gegenüber den Zumutungen und Zwangsmitteln, die andere gegen uns vorbringen, auch gegenüber den oft so gebieterischen Einflüsterungen jener unheimlichen Stimmen, die uns den Eindruck übersinnlicher Mächte erwecken und in pathologischer Steigerung den Zustand der Besessenheit[4]) ausmachen. Selbst der hochgradige Trinker oder der Jähzornige,

---

[1]) Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire, S. 317.

[2]) Scholten, Der freie Wille, S. 1.

[3]) Schopenhauer, WW. III, 425.

[4]) Ed. v. Hartmann, Das sittliche Bewußtsein, S. 330.

Triebkräfte, Charaktereigenschaften und Wesensmerkmale zu bestimmen oder nicht. Die letztere Anschauung, das liberum arbitrium indifferentiae, nach Schopenhauer der einzige deutliche bestimmte und entschiedene Begriff von dem, was Willensfreiheit genannt wird[1]), deckt sich mit dem Begriffe des absolut Zufälligen.[2]) In konsequenter Durchführung ist sie in der Gegenwart nur noch ziemlich selten anzutreffen (Secrétan, Lotze, H. Sommer, Fonsegrive, James u. a.), spielte aber in früherer Zeit eine gewaltige Rolle. — Wir machen noch besonders darauf aufmerksam, daß die kritische Reflexion nicht nur nach bewußten Hindernissen fragt (Freiheit gegenüber Zwang), sondern außerdem auch nach solchen, die im Moment der Freiheitsbetätigung nicht im Gesichtsfeld des Bewußtseins liegen (Freiheit gegenüber bestimmenden Faktoren überhaupt). Beide Fragen dürfen ja nicht, wie es oft geschieht, verwechselt werden.

Die letzte Gruppe von Faktoren, denen gegenüber der Mensch als frei gedacht werden könnte, sind jene höheren Gewalten, die wir weder als schlechthin äußere, noch als ausschließlich innere auffassen, sondern je nach dem erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunkt als transzendentale, absolute, göttliche Potenzen bezeichnen. Die philosophische und theologische Spekulation gelangte in der Regel zur Idee eines höchsten Seinsprinzips, in dem wir und alle Geschöpfe begründet und beschlossen sind, aus dem alles Leben und alle Kraft quillt, und durch welches der Ablauf aller Vorgänge geleitet wird. Wie weit der Wille gegenüber diesem allumfassenden einheitlichen Kausalitätsprinzip seine individuelle Besonderheit gewaltsam durchsetzen könne, ist wenig erörtert worden, da niemand die Allmacht jenes höchsten Wesens anzutasten wagt. Lucretius freilich sah mit kühnem Wagemut im Willen ein „principium, quod fati foedera rumpit".[3]) Die meisten halten es mit Gamaliel und glauben nicht, daß Gottes Wille sich dämpfen lasse. Doch schreiben sie Gott eine glückliche Elastizität zu, die ihn befähigt, unbeschadet seiner Absolutheit und der Pflicht der Weltregierung den Menschen dann, wann

[1]) Schopenhauer a. a. O. 389.
[2]) Schopenhauer a. a. O. 388, 425.
[3]) Siehe Scholten, Der freie Wille, S. 10.

es ihm beliebt, einen kleinen Spielraum zu unabhängiger Betätigung zu lassen, diese Erlaubnis aber jeden Augenblick zurückzuziehen. Man vergleicht da Gott gerne einem überlegenen Schachspieler, der seinem Partner einige Freiheit läßt und doch unfehlbar gewinnt[1], wobei nur das rätselhaft ist, wie die z. T. überaus scharfsinnigen Vertreter dieser Ansicht vergessen, daß die Zahl der möglichen Züge im Schachspiel, d. h. der Umkreis möglicher Handlungen von Schritt zu Schritt kleiner wird, die Freiheit somit schrittweise zusammenschrumpft und immer nur gerade so weit reicht, als sie durch die Macht des Gegners begrenzt wird. Wächst, um im Bilde zu bleiben, die Bewegungsfreiheit des menschlichen Partners, so erleidet die göttliche Allmacht Einbuße und umgekehrt, bis konsequenterweise bei wirklicher Allmacht Gottes die menschliche Freiheit endlich ganz verschwindet! Gott müßte dieser Menschenfreiheit gegenüber seinem Walten von Anfang an den Keim der Schwindsucht eingepflanzt haben. Es handelt sich hier augenscheinlich um eine brennende Frage der Theologie im engern Sinne: nur traurig, daß sie so wenigen Theologen in der Seele zu brennen scheint!

Die andere, rückwärts blickende Perspektive führt uns zu Gedankenreihen, welche die einen mit Angst um den heiligsten religiösen Besitz erfüllen, die andern in stumpfsinnige Apathie und Ataraxie hinausstoßen, die Dritten in frommer Andacht ein Mysterium anstaunen lassen, die Vierten zu frivolem Atheismus treiben, während vielleicht nur wenige das Kleinod ihres Gottesglaubens in widerspruchslosen Zusammenhang mit ihrer Anthropologie, speziell der Lehre von der menschlichen Freiheit zu bringen imstande sind. Die einen erklären mutig, die göttliche Allwirksamkeit habe keine Grenzen an den Marken und im Zentrum unsres Willenslebens, da sonst die Allmacht, Allwissenheit usw. verloren gehen. Die andern, gerne bereit, alles Gute auf das Konto der göttlichen Ursächlichkeit zu setzen, wahren sich doch ein möglichst gut verhülltes Bröcklein unabhängiger Selbstkausalität, eben groß genug, um der Sünde einen andern Ursprung als den göttlichen zuzuweisen, aber auch so klein, daß Gottes Absolutheit nicht oder doch nur ein klein wenig geschmälert wird. Das

[1] William James, Der Wille zum Glauben, S. 160 f.

schärfere Ohr hört aber doch deutlich genug, daß diesen Zuteilungskünstlern bei ihrer Arbeit selbst nicht wohl ist.

b) Der strebende Faktor der dynamischen Freiheitsrelation.

Viel kürzer können wir uns fassen hinsichtlich des strebenden Gliedes der Freiheitsbeziehung, sind doch die Ansichten hierüber bei weitem nicht so zerklüftet.

Da der Freiheitsbegriff vom Freiheitsbewußtsein ausgeht, ist als Inhaber der Freiheit ursprünglich ganz kritiklos gesetzt das Ich. „Ich bin frei". Das beobachtende Nachsinnen schuf aus diesem Ich die Vorstellung eines selbstbewußten und besonnen denkenden Individuums.[1]) Ausgeschlossen vom Besitz der Freiheit wurden alle diejenigen gedacht, welchen der Besitz des Selbstbewußtseins und des besonnenen Wählens abzusprechen war, Unmündige, Betrunkene, Träumende, Hypnotisierte, Somnambule, Geisteskranke usw.

Im Grunde ist als Subjekt der Freiheit fast ausnahmslos die Persönlichkeit gedacht und es sollte eigentlich zur Bezeichnung des ins Auge gefaßten Gegenstandes von einer „persönlichen" Freiheit gesprochen werden; Locke findet sogar, die Freiheit sei auf den Willen so wenig anwendbar, wie die viereckige Gestalt auf die Tugend.[2]) Doch führte der Ausdruck „persönliche Freiheit" zu Verwechslungen mit Ausdrücken der Rechtswissenschaft, Soziologie, Politik usw. In der fast allgemein üblichen Zusammensetzung „Willensfreiheit" soll das erste Glied meistens als Genetivus possessivus aufgefaßt werden, wobei dann allerdings alle, die sich des Wortes bedienen, sich entschließen müssen, den Willen zu hypostasieren oder doch dem Willen die Freiheit der Persönlichkeit zum Handeln zugute zu schreiben.[3]) Es unterliegt keinem Zweifel, daß heute unter „Willensfreiheit" vielfach auch prospektivisch das Vermögen, frei zu wollen, verstanden wird, wobei man den phänomenalen Willen gewöhnlich nicht mehr als innersten Kern der Persönlichkeit betrachtet. In ersterem Falle wird also der Wille als

---

[1]) Wundt, Ethik, S. 462.

[2]) Locke, Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. I, Buch II, Kap. 21, § 14.

[3]) Alois Höfler, Psychologie, S. 556 f.

Besitzer des Freiheitsvermögens gedacht, wobei dann jedoch wieder in Frage steht, ob dieser Wille Motive herbeiziehen oder gar hervorbringen könne, oder aber auf die bloße Entscheidung, das Ja- oder Neinsagen beschränkt sei. Damit hängt zusammen, ob der Wille denken, etwa unbewußt denken könne oder nicht. Jedenfalls aber versteht man unter Willen in unserm Zusammenhang nicht die Anfangsstadien des Willensprozesses, sondern seine höchste Auswirkung, den Willensentschluß.

Andere wieder denken diese Würde der Vernunft zu. Sie hat die Fähigkeit, über das Kampfgetümmel der streitenden Motive hinaus auf die letzten Gründe des Seins und Handelns zu blicken und demgemäß den kausal verknüpften Vorstellungen und Begriffen eine höhere, die vernünftige Welt als Siegerin überzuordnen. Zwei Umstände sichern der Vernunft ihre große Beliebtheit als Freiheitsträgerin: subjektiv das Freiheitsbewußtsein des Denkenden, welches im Augenblick der intellektuellen Anstrengung an Stärke den spezifisch sittlichen Reaktionen völlig ebenbürtig sein kann (im Grunde ist es ja auch selbst ethischer Natur), und objektiv die Erfahrungstatsache, daß bei höherer Intelligenz die Willenshandlung von der Triebherrschaft weit unabhängiger ist, als bei mäßiger Verstandesbegabung. Scientia est potentia. So kam es, daß schon die Alten die Handlung frei nannten, die aus Einsicht vollzogen wurde.[1] Auch die Vernunft muß sich als Kern der Persönlichkeit ansehen lassen, um sich als Inhaber der Freiheit behaupten zu können.

Wird von der rationalistischen Richtung das Gefühlsleben als Feind der Willensfreiheit ausgegeben, so kommt es zu hohen Ehren bei Herbart. In Anlehnung an Gedanken, die bereits in Plato ihren vollkommenen Ausdruck fanden, sucht nämlich dieser scharfsinnige Geist das Wesen der Freiheit im höchsten Sinne „in vollkommener Übereinstimmung des Willens mit dem ästhetischen Urteil“.[2] Da aber Herbart die moralischen Empfindungen in die ästhetischen einbezieht und unter ästhetischem Urteil nur eine Wertmessung, nicht aber eine logische Funktion versteht,

---

[1] K. Fischer, Über das Problem der menschl. Freiheit, S. 18. (Über menschl. Freiheit, S. 29).

[2] Herbart, Zur Lehre von der Freiheit des menschl. Willens, S. 374.

leitet diese Vorstellung über zur voluntaristischen Freiheitstheorie, welche ihrerseits auf die wollende Persönlichkeit zurückweist.

B. Die Freiheit im ethischen Sinne.

Auch der Begriff der sittlichen Freiheit geht auf ein Freiheitsbewußtsein zurück. Zerlegen wir dieses in seine Momente. so finden wir selbstverständlich abermals einen hemmenden und einen strebenden Faktor. wobei jedoch der Primat des letzteren sich viel deutlicher als bei der dynamischen Betrachtung herausstellt.

Sittlich frei nennen wir den, der das von ihm erkannte sittlich Gute gegenüber allen Anfechtungen durchzusetzen vermag. Ein solcher ist unabhängig von den Imperativen des sinnlichen Lebens, von den Einflüsterungen der Selbstsucht. von den Lockungen der bösen Buben. „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen?" (Röm. 7. 24) ist der klassische Ausdruck dieser Unfreiheit und zeigt, wie nahe sich die sittliche mit der religiösen Freiheit in tieferen Naturen berührt. Alles Interesse hängt einzig an der Verwirklichung des betreffenden Gutes selbst, mit andern Worten: die sittliche Freiheit nimmt daran regen Anteil, ob etwaige innere oder äußere Hindernisse (Triebe. Leidenschaften usw.) der Realisierung des ethischen Zieles entgegen stehen und weiß sich frei. wenn das Bewußtsein eine den Hemmungen überlegene Kraft aussagt. Die Freiheit des Wählens, das Interesse für die Möglichkeit des Auchanderskönnens, tritt somit zunächst ganz in den Hintergrund und damit auch viele dynamischen Willensfragen. Nur insofern, als die sittlichen Willenssubjekte tatsächlich die volle Herrschaft über die bösen Neigungen noch nicht besitzen. fordert die Freiheit im ethischen eine possibilitas utrinsque partis. Folglich ist auch die Sittenlehre für den dynamischen Begriff der Freiheit im höchsten Grade interessiert. zumal ja kein sittlich vollkommener Charakter als solcher geboren wird. Da jedoch die sittliche Freiheit in der Bejahung der sittlichen Normen besteht. bildete jedes Auchanderskönnen eine ständige Gefahr für sie. Die Willkür und Wahlfreiheit ist somit von der vollkommenen sittlichen Freiheit ausgeschlossen und schrumpft bei der Annäherung an sie zusammen.

Als positiver Faktor der sittlichen Freiheit kommt natürlich nur die sittlich wollende Persönlichkeit in Betracht.

Wie von einer sittlichen, läßt sich auch von einer rationalen und ästhetischen Freiheit reden, welche dann verwirklicht sind, wenn die betreffenden Tendenzen sich gegenüber jeglichen Störungen (z. B. fanatischem Haß eines antichristlich gesinnten Betrachters einer gotischen Kathedrale, Vorurteilen des Standes)[1]) siegreich behaupten. Doch gehören diese Begriffe nur mittelbar zu unsrem Gegenstand.

Zum Schlusse geben wir noch Rechenschaft über die Gründe unserer Ablehnung der üblichen Terminologie. In der Regel unterscheidet man eine „formale“ und eine „reale“ oder „materiale“ Freiheit. Wir betrachten diese Unterscheidung für verkehrt und erblicken in ihr eine Quelle des Irrtums. Zunächst liegt auf der Hand, daß auch die „formale“ Freiheit stets eine Materie haben muß, wie auch die sog. „materiale“ Freiheit jederzeit eine Form trägt. Der gewöhnliche Sprachgebrauch trennt nämlich beide als zwei gänzlich auseinanderliegende Objekte voneinander, also, daß ein zu allen Schandtaten fähiger, aber willkürlich sich entschließender Mensch formal frei ist, während ihm die materiale oder reale Freiheit mangelt. Enthält indessen jenes unsittliche Wollen nicht auch seine Materie? Und umgekehrt, ist der sittlich Vollkommene formal unfrei, weil ihm die Möglichkeit des Unsittlichen in einem bestimmten Augenblick nicht vor die Seele tritt? „Form“ und „Stoff“ sind doch offenbar Abstraktionen von einem gemeinsamen Gegenstande, dessen verschiedene Merkmale gesondert werden. Bezieht man nun die „formale“ und die „materiale“ Freiheit auf verschiedene Objekte, so begeht man einen logischen Fehler. — Es war daher eine wertvolle Tat Scholtens, daß er die beiden Worte in anderm Sinne verstanden wissen wollte: als Bezeichnungen derselben Sache nach seiten ihrer Form und ihres Inhaltes.[2]) Damit setzt er sich in Gegensatz zu der bis anhin vorherrschenden Terminologie, und es müßte, wenn der neuere Sprachgebrauch eingeführt würde, eine große Verwirrung entstehen. Es sprechen aber auch innere Gründe

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Das sittliche Bewußtsein, S. 326.

[2]) Scholten, Der freie Wille, S. 58.

gegen Scholten: Durch die Verbindung „formale und materiale Freiheit" gaben die Früheren zu verstehen, daß sie an verschiedene Individuen der nämlichen Gattung „Freiheit" glaubten. Scholten ist anderer Ansicht. Warum erhält er denn durch die Adjektive den Schein aufrecht? Warum gebraucht er nicht die guten Ausdrücke „Inhalt und Form der Freiheit"? Die unerläßliche Unterscheidung, ohne welche uns das Verständnis für das Freiheitsproblem abgeht, glauben wir jedoch erst durch die von uns nach anderen Gesichtspunkten getroffene Zerteilung des Begriffes in die Freiheit im rein dynamischen und ethischen Sinne gegeben zu haben.

Vorläufig heben wir nur eins hervor: Der Streit um die Willensfreiheit dreht sich durchaus nur um die Natur des empirischen Willens.

Kap. 2. Der prinzipielle Unterschied zwischen Determinismus und Indeterminismus, orientiert an fünf verschiedenen Ideen von transzendentaler Freiheit bei Kant.

Die Vielgestaltigkeit des Freiheitsproblems, welches wir in seine verschiedenen Momente entfalteten, ruft nach einer Zurückführung auf die innersten wesentlichen Gegensätze. Wir glauben, diese Aufgabe nicht besser lösen zu können, als indem wir die Erwägungen des Denkers beleuchten, der diesen tiefsten Unterschied am klarsten enthüllte, Immanuel Kants.

Kants Freiheitslehre hatte, wie alle seine Kritiken, vor allem Wolffs Philosophie im Hintergrund.[1]) Mit wuchtigen Keulenhieben zertrümmerte der große Kopernikus der Erkenntnistheorie in der dritten Antinomie seiner transzendentalen Dialektik[2]) jene Leiter, welche nach Wolff den suchenden Geist in angenehmen Stufen von der Sonnenhöhe des apriorischen Bewußtseins auf die

[1]) Herbart. WW. IX, 243f.

[2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 368 ff.

Gefilde der Freiheit tragen sollte. Er war es denn auch, der das Freiheitsproblem selbst befreite aus dem Diensthause der Metaphysik, und dem Heimatboden der Anthropologie zuführte.

Allein der nämliche subjektive Idealismus, welcher den Anstoß zur Zertrümmerung der rationalistischen Metaphysik gegeben hatte, verhinderte, wie wir sehen werden, eine befriedigende Lösung des Rätsels. Die Scheidung zwischen empirischer und intelligibler Welt drängte sich auch ins Innere der Willensvorgänge und schob das beste Teil des Willens aus den Erfahrungsgebieten in die jenseitige, dem theoretischen Geiste ewig unerforschliche Sphäre der Noumena, deren Wirklichkeit dabei ernstlich in Frage kam.

Immerhin erlaubt Kant ausdrücklich, den ursächlichen Zusammenhang der empirisch gegebenen Wollungen aufzusuchen. Er selbst geht mutig voran und findet: Da die Verstandeskategorien, also auch die der Kausalität, auf die gesamte Erfahrungswelt anwendbar sind, ist jede einzelne Willensfunktion durch andere empirische Kausalreihen genau bedingt und bestimmt zu denken. Kant predigt den konsequenten empirischen Determinismus. Die Handlungen des Subjektes, wie sie uns vorliegen, stehen „als Erscheinungen“ durch und durch mit andern Erscheinungen in Zusammenhang und können von ihnen bei genauer Kenntnis der in Betracht kommenden subjektiven und objektiven Erscheinungen mit Gewißheit und als notwendig, wie Du Bois-Reymond nach Laplace sagen würde: astronomisch abgeleitet werden.[1] Die Quellen einer boshaften Lüge z. B. können vielleicht in der schlechten Erziehung, üblen Gesellschaft, zum Teil auch in der Bösartigkeit eines „vor Beschämung unempfindlichen“ Naturells usw. gesucht werden.[2] Kurz, alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie in irgend einer Erfahrung angetroffen werden, stehen unter der Naturnotwendigkeit.[3] Gäbe es glücklichere Formeln, um den Determinismus zu beschreiben?

Alsbald aber beeilt sich der Transzendentalphilosoph Kant, den Empiristen Kant unschädlich zu machen, und als ein Priester

[1] Kritik d. reinen Vern. 433, 439 f., prakt. Vern. 120.
[2] Kritik d. reinen Vern. 443.
[3] Prolegomena 131.

der idealen Mächte die heilige Flamme der Freiheit wieder hell leuchten zu lassen, die der rohe Diener der gemeinen Wirklichkeit ausgelöscht hatte. Eins aber stört den Eindruck der feierlichen Handlung: Kant erhebt nicht nur eine Freiheitsidee auf den Altar, sondern ihrer fünf, die einander gegenseitig umbringen.[1]) Diese Ideen sind allerdings nicht alle gleich deutlich ausgesprochen, wir glauben aber nachweisen zu können, daß sie sich — gewollt oder ungewollt — bei Kant vorfinden.

Vorerst fragen wir: Was heißt denn Freiheit? und erhalten die Antwort: Freiheit ist ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen",[2]) und zwar so, daß die Kausalität der Freiheit „nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte".[3]) Kann nun der Wille aus der Kette von Ursachen und Wirkungen heraustreten und einen absoluten Anfang setzen? Diese Fragestellung ist nach Ribot,[4]) Fonsegrive[5]) u. a. eines der größten Verdienste Kants.

1. Schon die „Kritik der reinen Vernunft" (1781) sucht gutzumachen, was sie an der Freiheit gefrevelt hat. Sie tut es, indem sie die Welt der intelligiblen Dinge gegen die der Erscheinungen ausspielt. Wären die Erscheinungen die Dinge an sich, sagt Kant, so wäre die Freiheit nicht zu retten.[6]) Nun aber sind sie ja bloße Wirkungen von intelligiblen Dingen, welche als solche außerhalb jeder Kausalreihe stehen, obschon ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden.[7]) „Die Wirkung (in unserem Falle jede empirische Willenshandlung) kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur an-

---

[1]) Friedr. Jodl (Gesch. der Ethik, Bd. II, 31 ff.) unterscheidet bei Kant drei Ideen von transz. Freiheit: Freiheit als Autonomie, intelligible Wesenheit und Zufall.

[2]) Kritik d. reinen Vern. 428, 442.

[3]) Kritik d. rein. Vern. 428.

[4]) Ribot, Les maladies de la volonté, S. 2.

[5]) Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, S. 242.

[6]) Kritik d. reinen Vern. 431, d. prakt. Vern. 114.

[7]) Kritik d. reinen Vern. 431.

gesehen werden."[1]) „Dieser intelligibele Grund ficht gar nicht die empirischen Fragen an"; denn die Handlungen müssen „nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können".[2])

2. Nur kurz erwähnen wir einen Versuch Kants, zwischen empirischem Determinismus und intelligiblem Indeterminismus zu halbieren. In einer Anmerkung erläutert Kant: „Unsere Zurechnungen können immer nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten."[3]) Wann geschieht dieses Zusammenwirken? Da von einem präexistenten Temperament nicht gesprochen werden kann (dieses setzt ja die in der intelligiblen Welt fehlende Zeitlichkeit voraus), bleibt nichts anderes übrig, als die transzendentale Freiheit in das jugendliche Lebensalter vor der Konsolidierung des empirischen Charakters hineinragend und letzteren als real wirkend, ja sogar der Noumenalwelt erfolgreich entgegenarbeitend zu denken. (Ähnlich Hoekstra.[4])

3. Eine ganz andere Betrachtungsweise tritt uns in der „Grundlegung einer Metaphysik der Sitten" (1785) entgegen. Von einer Begründung der Freiheit in der metaphysischen Provenienz aus der intelligiblen Welt ist hier keine Rede mehr. Der Dualismus beider Erkenntniswelten tritt scheinbar fast ganz beiseite. Die Freiheit wird höchst einfach bestimmt: „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so ferne sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann".[5]) Mit dieser negativen Bestimmung hängt eine positive zusammen: „Da der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, das wir Ur-

[1]) Kritik d. reinen Vern. 431.
[2]) Kritik d. reinen Vern. 437.
[3]) Kritik d. reinen Vern. 440 f.
[4]) Scholten, Der freie Wille, S. 66.
[5]) Grundlegung 78.

sache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß, so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach den Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein: denn sonst wäre freier Wille ein Unding."[1]) „Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?"[2]) In den beiden Bestandteilen des Wortes „Autonomie" ist also vollständig ausgedrückt, was unter Willensfreiheit verstanden ist: Spontaneität und Gesetzmäßigkeit ihrer Betätigung. Offenbar hat dieser Freiheitsbegriff mit Wahlfreiheit nichts zu tun. Der Hauptunterschied dieser dritten von der ersten Freiheitsidee besteht in folgendem: Dort war die Freiheit in der bloßen Abhängigkeit von den intelligiblen Dingen erblickt worden, und Kant hätte sich wohl gehütet, diese in logische Relationen zueinander zu setzen. Jetzt ist zur Freiheit das Merkmal der vernünftigen Gesetzmäßigkeit gefordert: Es ist der Gegensatz der Freiheit im dynamischen und ethischen Sinne, der hinter diesen Anschauungen verborgen liegt, wobei wir allerdings noch bemerken, daß auch jene dynamische Begriffsgymnastik ethischen Interessen dienen sollte.

4. Der Dualismus, welcher zwischen dem empirischen Mechanismus und der intelligiblen Freiheit klaffte, war damit nicht überwunden. Da besann sich Kant auf einen Notausgang, der schon Plato und Aristoteles treffliche Dienste geleistet hatte. Die praktische Vernunft rief im kategorischen Imperativ gebieterisch: „Du sollst!" Das Bewußtsein folgerte: „Folglich kann ich auch!" Debeo, ergo possum! Es war das genaue Analogon zu jenem berühmten Satze, auf den Cartesius den Übergang vom Denken auf das Sein gründete (Cogito, ergo sum!). Allerdings war die damit ausgesagte Freiheit zur Pflichterfüllung nur ein Postulat, und für mehr gab sie Kant auch nicht aus, allein sie bezog sich doch auf die Wirklichkeit und mußte daher mit den übrigen Aussagen über die Wirklichkeit in Einklang gebracht

[1]) Grundlegung 78.
[2]) Grundlegung 79.

werden. Es blieb somit nichts übrig, als die naturgesetzliche Notwendigkeit zu einer Wirkung der intelligiblen Freiheit zu machen. Dabei konnte man sich nicht befriedigt fühlen, wenn die Freiheit einige Schritte weit ins Leben hinüberpilgerte, wie uns Kant vorhin (in der zweiten Idee der transzendentalen Freiheit) anzunehmen empfahl. Schon die Kritik der reinen Vernunft sagte: „Ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen ergeben haben".[1]) Das zweite Hauptwerk verkündete: Der Mensch verschafft sich seinen Charakter selbst.[2]) Wie dies zu denken sei, erfahren wir jedoch vollständig deutlich erst in der religionsphilosophischen Schrift Kants. Die Gesinnung eines Menschen, welche seinen nicht mehr in seiner Gewalt stehenden[3]) empirischen Charakter ausmacht, entstammt einer freien,[4]) allem empirischen Freiheitsgebrauch und aller in die Sinnen fallenden Betätigung[5]) vorangehenden[6]), ihm ganz und gar angehörigen **intelligiblen Tat.**[7]) Da es sich um die Entstehung einer empirischen Größe handelt, muß selbst Kant uns erlauben zu fragen: Wann ereignet sich diese Tat? Nun hatte sich Kant auf „geborne Bösewichter" berufen, die schon in frühester Kindheit böse Gesinnung äußerten und trotz guter Erziehung unwandelbar behielten, was nur eine Folge der freiwillig angenommenen Grundsätze sein könne.[8]) Er redete viel vom radikalen Bösen, dem angeborenen Hang zur Übertretung, einer angeborenen Bösartigkeit.[9]) Auch könnten wir, wenn die intelligible Tat nicht vor der Fleischwerdung stattfindet, nicht begreifen, wie in einer Periode, da doch offenbar die Vernunft zwar in der psychischen Organisation des Individuums vorhanden, aber doch ganz unentwickelt ist, eine sittliche Entscheidung von so ungeheurer Wichtigkeit gefällt werden sollte. Eine intelligible Tat ist somit während

---

[1]) Kritik d. reinen Vern. 444.
[2]) Kritik d. prakt. Vern. 118.
[3]) Vgl. Kritik d. prakt. Vern. 118.
[4]) Religion innerhalb der Grenzen usw. 19, 38.
[5]) Religion innerhalb der Grenzen usw. 19, 31.
[6]) Religion innerhalb der Grenzen usw. 20.
[7]) Religion inerhalb der Grenzen usw. 31.
[8]) Kritik d. prakt. Vern. 121.
[9]) Religion innerhalb der Grenzen usw. 44.

des Erdenlebens nach Kants eigenen Voraussetzungen undenkbar. Wenn dieser dennoch zwar nicht verbis expressis, aber doch dem Sinne nach dagegen Verwahrung einlegt, daß die intelligible Tat präexistent gedacht werde,[1]) sofern es ein Widerspruch sei, den Zeitursprung freier Handlungen zu suchen,[2]) so nehmen wir diese Erklärung zu Protokoll, bemerken aber, daß Kant selber im Begriff der angeborenen empirischen Charakterbeschaffenheit die Präexistenz der intelligiblen Tat und damit der transzendentalen Freiheit ausgesprochen hat. Wir müssen ihm also wirklich das zurechnen, was nach Schopenhauer zum Schönsten und Tiefsten gehört, was dieser große Geist, ja was Menschen überhaupt jemals hervorgebracht haben.[3])

5. Im Grunde hat Kant mit dieser Theorie, welche das empirische Dasein des Willens durchaus determiniert dachte, niemals völlig Ernst gemacht, und insofern ist in der Tat seine Freiheitslehre von der Schopenhauers stark verschieden.[4]) „Den perhorreszierten Begriff der Willensfreiheit als Wahlfreiheit (liberum arbitrium indifferentiae) setzt er in transzendentaler Verbrämung einfach wieder auf den Thron".[5]) Jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre. Wie auch die vorigen Handlungen waren, seine Handlung ist dennoch frei und durch keine innere oder äußere Ursache bestimmt zu denken. Der Mensch sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gestanden haben mag; denn durch keine Ursache der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein.[6]) Es ist immer seine Pflicht, sich zu bessern, folglich muß er mit Recht annehmen, er könne es auch, seine Willkür sei also frei.[7]) — Noch ist hier die Freiheit ein bloßes

---

[1]) Religion innerhalb der Grenzen usw. 40.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen usw. 41.

[3]) Schopenhauer. WW. III, 474.

[4]) C. Gerhard, Kants Lehre von der Freiheit. Philos. Monatsh., Bd. XXII, 33.

[5]) Jodl, Gesch. d. Ethik II, 34.

[6]) Religion innerhalb der Grenzen usw. 42.

[7]) Religion innerhalb der Grenzen usw. 52.

praktisches Postulat, welches zwar ein Seinsurteil einschließt, über die objektive Gültigkeit dieser Aussage aber nicht das Geringste mitteilt. Dies wäre auch nicht möglich, da das Gewissen von seinen objektiven Beziehungen zur Wirklichkeit nichts weiß und sich lediglich auf ein Seinsollendes und daher Nochnichtseiendes, dessen reale, objektive Grundlage es nicht geprüft hat, beruft.[1]) Doch bedarf es nur noch eines kleinen Schrittes, und das praktische Postulat wird zu einer theoretischen Überzeugung umgestempelt. Man kann doch nicht über denselben Gegenstand zwei sich widersprechende Seinsurteile abgeben! Und so endet denn Kant bei der Behauptung, daß die Freiheitsidee (gleich den beiden anderen Postulaten Gottes und der Unsterblichkeit)[2]) zwar nicht ein theoretisches Dogma sei und die spekulative Erkenntnis erweitere, daß aber die Postulate der praktischen Vernunft „den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs praktische) **objektive Realität geben** und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte".[3]) So wird die Freiheit zu einer theoretischen, ob auch praktisch fundierten Seinsaussage. Ihre Realität steht außer Frage. Kant behandelt die Freiheit nicht mehr als Postulat, sondern als Faktum.[4]) Die sittliche Wiedergeburt ist, ob auch unerklärlich, so doch de facto ganz wohl möglich.[5]) Liegt darin nicht offenbar das Seinsurteil: Die transzendentale Freiheit ist imstande, in jedem (durch das Bewußtsein des kategorischen Imperativs gekennzeichneten) Augenblick die empirischen Kausalreihen zu durchbrechen?[6])

Damit ist die Zersetzung des Determinismus vollendet. Ur-

---

[1]) S. u. Kap. 16.

[2]) Wir erinnern daran, daß diese drei Postulate nicht selten durch andere ersetzt sind, Freiheit z. B. durch „höchstes Gut", „intelligible Welt", (P. Lorentz, Über die Aufstellung von Postulaten als philosophischer Methode bei Kant, Philos. Monatsh. XXIX, 415.)

[3]) Kritik d. prakt. Vern. 158.

[4]) Lorentz a. a. O. 416.

[5]) Religion innerhalb der Grenzen usw. 53.

[6]) Die Frage, wie weit auch das Bewußtsein „Du sollst" einem empirischen Kausalverband angehöre, konnte Kant nicht stellen, weil die praktische Vernunft dem Reiche der Noumena angehört.

sprünglich beherrschte er die Auffassung des Phänomenalwillens vollständig. Die transzendentale Freiheit schwebte so einflußlos oben darüber, daß die Handlungen bei genauer Kenntnis der subjektiven und objektiven Faktoren „astronomisch" berechnet werden könnten. Die bloße Herkunft aus dem Intelligiblen war das Diplom der Freiheit. Ein schüchterner Kompromiß zwischen Freiheit und empirischer Wirklichkeit schloß sich an. Ein dritter Freiheitsbegriff stellte die Frage nach der Wirksamkeit des Willens in der Erscheinungswelt ganz in den Hintergrund, hielt aber strenge an der gesetzmäßigen Entfaltung der spontanen (sittlichen) Kräfte, wie der empirischen Vorgänge fest. Die immer schärfer hervortretenden Gegensätze des empirisch konstatierten Determinismus und sittlich postulierten Indeterminismus wurde hierauf ins Exil der Präexistenz geschickt, um sich da vertragen zu lernen, allein das moralische Bewußtsein forderte die Freiheit für jeden Augenblick seiner Anwesenheit als unentbehrliche Voraussetzung, und Kant ließ es zu, daß der ursprüngliche Determinismus durch die Möglichkeit direkter Eingriffe aus der intelligiblen Welt gesprengt wurde. Man sieht ganz deutlich, wie die Freiheit als das Vermögen, eine neue Kausalreihe zu eröffnen, sich immer mächtiger in die empirische Wirklichkeit hereindrängt und für jeden Augenblick des sittlichen Handelns festzusetzen bemüht.

Das tiefste Problem der Willensfreiheit ergibt sich mühelos aus unserer Analyse. Es lautet: Wie verträgt sich die Tatsache eines durchgängig nach empirischer Notwendigkeit ablaufenden physischen und psychischen Zusammenhanges mit dem praktischen Postulate, daß das Subjekt sich in einem gegebenen Augenblicke gänzlich unabhängig von den vorangehenden innern und äußern Bedingungen durch schöpferische Setzung einer neuen Kausalreihe zu bestimmen fähig sei? Kurz ausgedrückt lautet die Kardinalfrage: Gibt es ein Vermögen, in einem bestimmten Augenblick durch freie Wahl ebenso gut dies als jenes zu wollen, oder auch: etwas eben so gut zu wollen, als nicht zu wollen? Ist derselbe Mensch, wie immer sein Charakter, sein Besitz an Gefühls- und Vorstellungsdispositionen in einem Zeitpunkt beschaffen sei, befähigt, ein auftretendes Motiv ebenso gut zu bejahen als zu verneinen? Kann er von verschiedenen Möglichkeiten des Wollens ebenso gut

die eine als die andere verwirklichen? Noch kürzer: Existiert ein Auchanderskönnen?[1])

Noch sind die bereits gebrauchten Ausdrücke „Determinismus“ und „Indeterminismus“ zu definieren. „Determinare“ heißt bekanntlich „bestimmen“. Jene Ausdrücke enthalten nicht die leiseste Anspielung auf das Subjekt dieser Tätigkeit. Unter Determinismus verstehen wir deshalb ganz allgemein, aber auch völlig präzis diejenige Anschauung, welche an eine durchgängige und ausschließliche kausale Bedingtheit der konkreten Willenserscheinungen durch die vorausgehenden sich unabänderlich auswirkenden inneren und äußeren Umstände glaubt und daher die possibilitas utriusque partis verwirft. Wir betonen: Ob die den Willen bestimmenden Faktoren mehr der Außenwelt angehören, oder mehr spontaner Natur sind, ob sie physischen oder psychischen, vernünftigen oder unvernünftigen Charakter tragen, kommt für den Begriff des Determinismus nicht im mindesten in Betracht. Es besteht nicht der geringste logische Grund, das Determiniertwerden durch die eigene Zuständlichkeit vom Determinismus auszuschließen, ja es mag ruhig unter Umständen ein gewaltiges Übergewicht erlangen. Da sich das Interesse, wie wir darlegten, nur um bewußte Willensentscheidungen dreht, besteht kein Grund, das Wort „Determinismus“, welches deutlich eine solche bewußte Funktion enthält, durch das Wort „Bedingtheit“ zu ersetzen, wie Wiener verlangt,[2]) zumal letzterer terminus nur eine tatsächliche Beziehung, nicht die Auffassung einer solchen (anders gesagt: eine Theorie) angibt.

Unter Indeterminismus verstehen wir die entgegengesetzte

---

[1]) Wo wir im folgenden von Auchanderskönnen reden, ist es stets im retrospektivischen Sinne verstanden, nämlich als Ausdruck verschiedener in einem gegebenen Zeitpunkt vorhandener Möglichkeiten trotz der vorangehenden inneren und äußeren Vorgänge. Das prospektivische Auchanderskönnen (z. B. die ganz unbestrittene Fähigkeit, einen Apfel oder eine Birne zu wählen) hat, da es auf die vorangehenden Bedingungen nicht reflektiert, für unser Problem keine direkte Bedeutung: es ist ganz einfach eine Bewußtseinstatsache.

[2]) Chr. Wiener, Die Freiheit des Willens. Darmstadt 1894.

Lehre. Die „Motive“ leugnet er somit keineswegs prinzipiell als Veranlassungen, Inklinanten, Einladungen, ja notwendige Voraussetzungen. Es genügt, daß er dem Willen ein nicht selbst wieder unter dem Kausalgesetz stehendes „Placet“ oder „Non placet“ reserviert, oder also, mit Kant zu reden, die Fähigkeit, eine Reihe von Bedingungen in einem gegebenen Augenblick von selbst anzufangen, oder auch — wir fügen dies ausdrücklich hinzu — nicht anzufangen beilegt.

Man sieht hieraus, wie sehr viele weitverbreitete Definitionen der Freiheit sogar in diesbezüglichen Monographien gerade das entscheidende Kriterium verschweigen. Wir nennen nur einige Beispiele: „Freiheit ist die Kraft, eine einzelne Handlung zu tun oder nicht zu tun, je nachdem der Mensch das Eine oder Andere vorzieht“ (John Locke).[1] In der (formalen) Freiheit „bestimmt sich der Mensch, auch wenn er den Naturursächlichkeiten als Motiven folgt, doch aus sich selbst zu diesem Folgen und wird nicht durch die Naturnotwendigkeit dazu bestimmt“ (A. E. Biedermann).[2] Freiheit ist „die Bewegung gemäß dem idealen, einem Wesen innerlich einwohnenden Gesetz“ (A. v. Öttingen).[3] Freiheit ist „die Fähigkeit, unter mehreren auf uns einwirkenden Motiven nach eigenem Ermessen zu wählen“ (Hugo Sommer).[4] Die zwischen Deterministen und Indeterministen allein strittige Freiheit, nämlich die „natürliche Willensfreiheit“ ist „die Möglichkeit, welche der Mensch haben soll, zwischen verschiedenen, vor dem Handeln sich ihm darbietenden Motiven zu wählen, also seinen Willensentschluß willkürlich zu treffen.“ (C. Schaarschmidt)[5] — Die Hauptsache, die possibilitas utriusque gegenüber den vorangehenden Bedingungen, bleibt unentschieden, darum können alle derartigen Theorien ebenso gut deterministisch als indeterministisch ausgelegt werden. Man will Kant vergessen.

---

[1]) J. Locke, Vers. u. d. menschl. Verstand, Bd. I. Buch II, Kap. 21, § 15.

[2]) A. E. Biedermann, Die Zeitstimmen vor dem Richterstuhle der evang. Allianz. Zeitst., IV. Jahrg. (1862), 179.

[3]) A. v. Öttingen, Moralstatistik. S. 43.

[4]) H. Sommer, Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit, S. 3, 100.

[5]) C. Schaarschmidt, Zur Widerlegung des Determinismus, Philos. Monatsh., Bd. XX, 194 f.

Es wird sich immer deutlicher weisen, daß mit unserer Bestimmung wirklich der strittige Punkt, um den sich der Kampf dreht, gefunden ist. Die Entscheidung muß somit auf ein Ja oder Nein hinauslaufen. Von einem „absoluten", „harten" oder „starren" Determinismus im Gegensatz zum „relativen", „weichen" oder „gefügigen" zu reden,[1]) hat keinen Sinn. Diese Entscheidung zwischen Indeterminismus und Determinismus, zwischen Kants fünfter Idee der transzendentalen Freiheit des Willens oder ihrer Verwerfung zu treffen, ist unsere Aufgabe.

Kap. 3. Absicht und Methode.

Die Prüfung der Freiheitsphilosophie Kants hat uns nicht nur den Angelpunkt des Problems genau angegeben, sondern auch die wichtigsten Räte zur Lösung unserer Aufgabe erteilt. Es ist eines der unvergänglichen Verdienste des großen Königsbergers, bewiesen zu haben, daß die apriorische Spekulation hier machtlos dasteht und wir folglich auf die Erfahrung (mit Einschluß des sittlichen, nach Kant allerdings der Grundlage nach absolut nichtempiristischen Bewußtseins) angewiesen sind.

Wir bleiben somit bei der empirischen Methode und suchen zuerst die tatsächlichen Beziehungen des Willens zu andern Faktoren. Zu diesem Behufe beginnen wir mit dem Abhängigkeitsverhältnis gegenüber der Außenwelt, da hier der Kausalzusammenhang bis zu einem gewissen Grade weit deutlicher vorliegt, als in der Verkettung der psychischen Erscheinungen untereinander. Wir suchen somit alle Lebensgebiete und Ausschnitte der physischen Welt, die auf den menschlichen Willen einwirken, und ordnen sie nach der Weite ihres Umfanges. Der umfassendste Zusammenhang, in welchen der wollende Mensch sich eingeschlossen vorfindet, ist derjenige der Naturkausalität, deren Prinzipien in Ansehung der indeterministischen Willensfreiheit berücksichtigt sein wollen. Konzentrisch schließt sich entsprechend dem Charakter des Menschen als lebenden Wesens an die Entwicklungsgeschichte,

---

[1]) G. Sergi, La psychologie physiologique 434. W. James a. a. O. 125.

von deren beiden Hauptstämmen uns nur die Phylogenese beschäftigt. Da aber die Prinzipien der Naturkausalität und psychischen Differenzierung metaphysische Einsichten voraussetzen, verschieben wir diese Gegenstände auf den Schlußteil. Indem wir abermals den Radius der Beobachtung verkleinern, wird uns die Bedeutung der Nationalität, des Volkscharakters für den Individualcharakter beschäftigen. Hierauf haben wir es mit dem bürgerlichen Milieu zu tun. Obschon bereits die völkische Differenzierung statistisches Material in Fülle darbietet, werden wir doch erst jetzt die Tragweite der statistischen Tatsachen würdigen, da der weitere Spielraum und die Veränderlichkeit der Umgebung die Kausalbeziehungen viel deutlicher nachweisen läßt. Daneben bleibt die historische Methode zu Rechte bestehen, da ja nur relativ wenige Gebiete des Handelns der Statistik zugänglich sind. Weiter untersuchen wir die Willensbedingtheit durch Elternhaus und Schule, durch die Erzeuger und endlich fragen wir, ob und in welchem Sinne von einem Zusammenhang mit den organischen Verhältnissen gesprochen werden kann. So erforschen wir das Willenssubjekt als Volksgenossen, Glied der bürgerlichen Sphäre, Zögling, Sprößling und Lebewesen und befragen dabei die Ethnologie, Soziologie, Moralstatistik, Pädagogik, Biologie, Physiologie, Psychopathologie und Kriminalanthropologie. Überall fragen wir nach tatsächlicher Abhängigkeit und bereiten die Frage nach der Möglichkeit einer Freiheit von diesen Einflüssen nur insofern vor, als wir auch immer die stärksten Abweichungen vom durchschnittlichen Bedingtsein aufsuchen. Dadurch erhalten wir den Spielraum, innerhalb dessen der Indeterminismus nach Belieben schalten und walten darf, es sei denn, er berufe sich auf bleibend latente Möglichkeiten, was aber seinen sonstigen Behauptungen widerspricht und das Interesse an seiner Aufrechterhaltung ertötet.

Wir verraten im voraus, daß diese Untersuchungen, so unerläßlich sie sind, keine völlig befriedigenden Ergebnisse zeitigen werden und bitten den Leser um Geduld. Zu Resultaten, die der Lösung unserer Frage näher führen, gelangen wir erst im zweiten, dem psychologischen Hauptteil. Wir suchen zunächst die Gesetze des Geisteslebens im Gefühl, im Vorstellungslauf und in der Entwicklung fester Willensrichtungen (Anlage und

Charakter). — Es schließt sich an eine Analyse der konkreten Bewußtseinsinhalte: das Selbstbewußtsein, das Freiheitsbewußtsein, das sittliche und endlich das religiöse Bewußtsein werden als Zeugen einvernommen, auf ihren Inhalt genau zur Rede gestellt und nach dem Erkenntniswert ihrer Aussagen gemustert.

Ein dritter Hauptteil endlich unterzieht die induktiv gewonnenen Ergebnisse einer philosophischen Untersuchung. Zu diesem Zwecke trachten wir zunächst darnach, eine erkenntnistheoretische und metaphysische Grundlage zu schaffen, um hierauf die physischen, psychischen und psychophysischen Erfahrungsbegriffe zu ergründen und letztlich die Idee einer intelligiblen Freiheit zu prüfen.

Damit ist unsere Aufgabe erledigt, und es bleibt uns nur noch übrig, in einer Schlußbetrachtung die Früchte unserer Bemühungen zu pflücken und der Sittlichkeit sowie der Religion zuzuführen.

I. Hauptteil: Die Beziehungen des Willens zur Außenwelt.

Kap. 1. Willensfreiheit und Nationalität.

Als David Strauß die Idee des Menschen als Norm des sittlichen Handelns proklamierte, fuhr ihn Friedrich Nietzsche hart an: „Ins Deutliche und Greifbare übertragen heißt das nur: Lebe als Mensch und nicht als Seehund. Dieser Imperativ ist leider nur durchaus unbrauchbar und kraftlos, weil unter dem Begriff „Mensch“ das Mannigfaltigste zusammen im Joche geht, z. B. der Patagonier und der Magister Strauß, und weil niemand wagen wird, mit gleichem Rechte zu sagen: lebe als Patagonier! und: lebe als Magister Strauß!“ [1]) Das ist grob gesagt, aber

[1]) Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller. WW. I, 221.

trotz aller Übertreibung nicht unfein gedacht. Gewiß räumt Nietzsche nicht ohne guten Grund auf mit jener guten alten, sehr alten Idee des Menschen, die das Wesen des Menschen darstellen will, als wäre es in der Person eines Individuums leibhaftig zu Porträt gesessen, und sich um die Anthropologie und speziell Ethnologie wenig bekümmert.

Auf jeden Fall ist die Bedingtheit des Individualwillens durch den Volkscharakter an tausend Punkten sehr auffällig, zumal bei homogenen Volksmassen, die unter sich stark abgeschlossen leben.[1]) Daß in einem Volke, welches erst in den Anfängen der Arbeitsteilung steht, der einzelne den Lebensberuf wählt, welcher am direktesten die nötigsten Subsistenzbedingungen schafft, wird uns nicht verwundern. Wer in ein Jägervolk hineingeboren wird, ist eben zum Jäger disponiert, das Nomadenkind wird sich einst — abgesehen von äußeren Eingriffen in die Volkssphäre — der Viehzucht widmen. Recht auffällig ist dagegen, daß selbst bei hoher Kulturentwicklung und wechselnden Umgebungen die einer Rasse angehörigen Neigungen jahrhundertelang den meisten Volksgenosssen sich mitteilen. Man denke nur an die fast leidenschaftliche Vorliebe ungewöhnlich vieler Juden für den Handel! Die Judenfrage ist zum guten Teil ein Spezialfall der Willensfrage.

Besonders dort ist der individuelle Wille eingebettet in feste Formen, in die er hineinwachsen wird, wo der eigenen Überlegung kein Spielraum gegönnt ist. Man denke an die verschiedenen Gebräuche, die sich auf Begrüßung, Speise usf. beziehen. Die bengalischen Hindus berühren mit der rechten Hand die Stirn und verbeugen sich würdevoll, der Japaner geringeren Standes zieht vor dem Höhergestellten die Sandalen aus, streckt die rechte Hand in den linken Ärmel und läßt die Arme langsam bis an die Knie hinuntergleiten. Die Mandinka in Afrika beschnüffeln bei der Begrüßung einer Frau zweimal deren Hand, die Kalmücken, Anamiten u. v. a. lassen ihre Angehörigen die Nasen aneinander reiben. Die Tibetaner strecken bei der Begrüßung die Zunge heraus, fletschen die Zähne und kratzen sich die Ohren, einzelne Negerstämme werfen sich auf den Rücken und heben ihre

[1]) Der Unterschied von Stamm, Horde, Nation usf. kümmert uns hier wenig.

Beine in die Höhe und vorne über. In all diesen Fällen unterwirft sich der einzelne wahllos der Volkssitte, deren Ursprung ihm meistens unbekannt geblieben ist.

Dasselbe gilt von der erlaubten und verbotenen Speise. Bei vielen Völkern ist das Schwein das verachtetste aller Tiere, andere, wie die Papuas verhätscheln es. Fast alle schwarzen Stämme Südafrikas verabscheuen den Genuß der Fische,[1]) unter den Australiern ist das Fleisch wenigstens einiger Fischarten und der Schildkröten den Frauen verpönt.[2]) Oft liegen in diesen Volkssitten sehr heilsame Instinkte versteckt, oft auch ästhetische und ethische Erwägungen, so in der Heilighaltung des Hundes, der Kuh, der Katze, des Skarabäuskäfers usw. Nie könnten wir uns vorstellen, daß der Angehörige tieferstehender Völker in seinem Urteil und demgemäß in seiner Handlungsweise vom Volkscharakter unbeeinflußt bliebe.

Wie wichtig die Beeinflussung des ästhetischen Bewußtseins durch die Volkseigentümlichkeit sein kann, beweisen uns die eingepreßten Schädel,[3]) die aufgeschlitzten und mit Ausnahme des großen Zehens nach unten umgebogenen Füße der Chinesinnen, die weit häßlicheren und gesundheitsschädlicheren zusammengeschnürten Taillen der Europäerinnen, die verstümmelten Lippen und durchbohrten Nasenscheidewände südafrikanischer Stämme u. s. w.

Sehr bedeutende Unterschiede treten auch im durchschnittlichen Zustande des Temperaments und der Sinnesart verschiedener Volksverbände hervor. Mißtrauen, geistige Stumpfheit, Eigensinn und Schwermut eignen den Damaras,[4]) wärend die Herero im gleichen Erdteil den Fremden durch freundliche Zuvorkommenheit gewinnen.[5]) Nationale Verschiedenheiten werden deutlich schon in Europa: der leidenschaftliche Romane und der phlegmatische Mecklenburger sind kaum weniger verschieden als der ungestüme Renner und das bedächtige Saumpferd.

Daß der Einzelwille von dem des Volksganzen in der Tat in hohem Grade abhängig sei, verrät schon die Gemeinsamkeit

[1]) Ratzel, Völkerkunde I, 176.
[2]) Ratzel, Völkerkunde II, 67.
[3]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker I, 317.
[4]) Ratzel I, 323.
[5]) Ratzel I, 345.

der Sprache jedem, der weiß, wie wichtig diese für die Gestaltung des Denkens sei. Die Wortbilder, in welche der Sprechende seine Bewußtseinsinhalte zu kleiden angeleitet wird, erwecken zahllose Assoziationen, die von bestimmten Gefühlen begleitet sind, und werden dadurch für das Einzelwollen äußerst wichtig.

Leicht könnten wir auch die Welt des religiösen Bewußtseins in den Bereich unserer Nachforschungen ziehen, und abermals träte uns eine Fülle von Willensmomenten und -entschlüssen entgegen, welche ihren Ursprung im Volksganzen nicht verhehlten. Wir wenden uns aber lieber jenen Erscheinungen zu, welche im Kampf um die Willensfreiheit stets ins Vordertreffen geschickt werden: den Phänomenen des sittlichen Bewußtseins.

Die Ethnologie hat Tertullians Traum von der anima humana naturaliter christiana wenigstens für die empirische Natur der Seele grausam zerstört, ebenso wie jene Schwärmerei, die Rousseau einst pathetisch verkünden ließ: „Lassen Sie alle Völker der Erde vor Ihren Blicken vorüberziehen, erforschen Sie alle Gebiete der Geschichte: unter so vielen unmenschlichen Arten der Gottesverehrung, unter dieser außerordentlichen Verschiedenheit der Sitten und Charaktere werden Sie trotzdem überall .... die nämlichen Grundsätze der Moral, überall die nämlichen Begriffe von Gut und Böse finden." [1])

Als allgemein animalischer Zug gilt überall die Elternliebe. Bekanntlich aber frißt der Eber, sogar der Hund seine Jungen gelegentlich auf. Ein entsetzliches Gegenstück dazu bilden die Kindesmorde, welche unter sehr vielen Volksstämmen ohne die geringsten Gewissensbisse massenweise verübt werden. Sehr vielen Neugebornen werden bei den Australiern heiße Stäbe von den Ohren her in den Schädel gestoßen und die Löcher mit Sand ausgefüllt.[2]) In Tahiti zerbrach man diesen unglücklichen Geschöpfen von unten herauf ein Glied nach dem andern, da so der Geist am besten den Weg aus dem Körper finde.[3]) Genügenden Grund zu diesen Handlungen bot der Umstand, daß die Mutter nicht zwei Kinder zugleich säugen konnte, oder sich vom

---

[1]) Rousseau, Emil II, 161.
[2]) Ratzel II, 61.
[3]) Hesse, S. 169.

Gatten beleidigt fühlte, oder auch für jungfräulich gelten wollte.[1]) Augenzeugen wissen sogar zu berichten, daß Frauen ihr eigenes Kind im Vereine mit andern Frauen verzehrten.[2]) In Deutsch-Ostafrika werden als Muiko, Unglückskind, beseitigt die Unehelichen, Mißbildeten, unter ungünstiger Konstellation der Gestirne Geborenen usw., so daß von zehn neugeborenen Kindern kaum zwei am Leben bleiben sollen. Wie stark in solchen Handlungen der Gesamtwille den Einzelnen beeinflußt, sehen wir wohl nirgends deutlicher als bei Plato und Aristoteles, die beide ihrem sonstigen sittlichen Ernste zum Trotz die Abtreibung der Leibesfrucht billigen,[3]) ganz übereinstimmend mit den Ansichten ihrer Umgebung.

Die nämliche Divergenz der sittlichen Imperative beherrscht das Urteil über die sexuellen Dinge. Das Gewissen redet in verschiedenen Nationen eine verschiedene Sprache und setzt sich dem Vorwurf der Doppelzüngigkeit aus. Schon das Schamgefühl scheint einzelnen Stämmen vollständig zu fehlen,[4]) und wenn es sich auch bald einstellt, wo das Sexualleben nur einigermaßen in sittliche Formen eingegangen ist,[5]) so nimmt es doch sehr mannigfache Gestaltungen an. Der Europäer trägt unbedenklich das Haupt unverhüllt, während die Fellahfrauen keine Entblößung für unstatthaft ansehen, wenn nur das Gesicht verhüllt bleibt.[6]) Die Araberin betrachtet nach Ebers das Hinterhaupt für die Gegend, welche noch ängstlicher vor fremden Blicken zu schützen sei, als das Gesicht, die Chinesinnen finden es im höchsten Grade unanständig, einem Manne ihren künstlich verkrüppelten Fuß zu zeigen usw.[7])

Und gar die Beurteilung der außerehelichen Sexualvorgänge! Einzelne Naturvölker halten es für ehrenvoll, wenn ein Mädchen möglichst viele Liebhaber und Kinder hat, andere töten die

[1]) Ratzel II, 274. Waitz, Anthropol. I, 183.

[2]) Hesse 168.

[3]) Lecky, Sittengeschichte Europas, Bd. I, 81 f.

[4]) Peschel 178. Schneider, Der tier. Wille, S. 66. Ob der Schmuck Produkt des Schamgefühls oder Lockmittel sei, ist noch nicht ausgemacht (Heierli, Urgeschichte der Schweiz, S. 78).

[5]) Ratzel I, 62 (Einleitung).

[6]) Peschel 177.

[7]) Peschel 177.

Mutter eines unehelichen Kindes.[1] Sogar innerhalb nahe verwandter Stämme herrschen bisweilen ganz verschiedene Ansichten. Während einzelne Stämme der brasilianischen Indianer auf Jungfräulichkeit nicht den geringsten Wert legen, bewachen andere ihre Jünglinge in eigenen Hütten, um die Jungfrauen vor ihnen zu schützen. — Sogar die Unantastbarkeit des Ehebettes ist keineswegs überall eine Gewissensforderung, kommt es doch bei mehreren Völkern vor, daß der Eheherr sein Weib dem Gastfreunde abtritt.[2] Die häßliche Einrichtung der Dreiviertelsehe lebt noch heute in Oberägypten.[3] Verheiratungen der nächsten Blutsverwandten erregen vielfach nicht das geringste Ärgernis. Der Mongole betrachtet die Polyandrie als selbstverständlich, ja es ist sogar die Regel, daß die Ehegattin des ältesten Bruders zugleich mit den jüngern Brüdern verheiratet ist.[4] Auch die monogamische und polygamische Auffassung der Ehe gewinnt sich in den Nationen, wo die betreffende Institution eingebürgert ist, die Zustimmung fast aller Volksglieder.

Wir könnten weiter erwähnen die Wertung des Menschenlebens. Zwischen den Anschauungen eines Njam-Njam, der stolz die Zähne seiner Feinde auf Schnüren gereiht um den Hals trägt, und eines Europäers klafft doch ein gewaltiger Unterschied. Vergegenwärtige man sich auch den Anthropophagismus. Bei den Mtamba im Innersten Afrikas begibt es sich nach Livingstone häufig, daß der erzürnte Ehemann sein Weib umbringt, um ihr Herz aufzuessen.[5] Desgleichen brieten einzelne Viti-Insulaner ihre eigene Frau, um sie zu essen, selbst die Gräber waren vor ihrer wilden Gier nicht sicher.[6] Friedmann berichtet unter Berufung auf Veth, es komme öfters vor, daß die Dajaken Sumatras bei einem Feste im Flusse sich baden, dabei die Köpfe der erschlagenen Feinde untertauchen und die Hirnmasse aus dem Hinterhauptsloche schlürfen.[7]

---

1) Ratzel I, Einl. 82.

2) Ratzel I, Einl. 82.

3) Peschel 230.

4) Ratzel III, 372. Peschel 231 ff.

5) Ratzel I, 555.

6) Handwörterbuch der Zoologie, Anthropologie und Ethnologie, herausg. v. Mätschie, Bd. VIII, 406.

7) Friedmann, Der Anthropophagismus der Battaer auf Sumatras Westküste. Z. f. Ethnographie, Bd. III, 322.

Besonders auffällig ist es, daß häufig das Gewissen des einen Volkes eben das als hohe Pflicht gebietet, was das sittliche Bewußtsein des andern verwirft. Wir erinnern an die Rache, welche von den christlich nur einigermaßen durchgeistigten Völkern als ethischer Defekt, von andern aber als ethisches Postulat betrachtet wird. Sogar Con-fu-tse fordert vom Sohne, ja er fordert es als Pflicht, die Waffe nicht aus der Hand zu legen, bis er den Mörder seines Vaters erreicht und getötet habe.[1]) Das Pflichtbewußtsein hat sich auch in Europa, ja bei allen Völkern der Erde vor der Ausgestaltung einer rechtlichen Organisation mit der kategorischen Forderung der Vendetta erfüllt. Als charakteristisches Beispiel erwähnen wir nur das Bekenntnis jenes Eskimo, der trotz christlichen Zuspruchs keine Ruhe fand und weder essen noch trinken konnte, weil er das ungerächte Blut seines ermordeten Verwandten zum Himmel schreien hörte, bis er endlich diesen Zustand nicht länger ertrug und den Mörder, sowie dessen Weib durchbohrte. Erst jetzt war er wieder glücklich.[2]) Diese Gewissensreaktion wird um vieles verständlicher, wenn wir uns erinnern, daß die Hyperboräer überhaupt durch Rachsucht hervorragen.[3])

Wo die Unterschiede weniger deutlich hervortreten, wie z. B. unter den Volkscharakteren Europas, beweist die Moralstatistik mit vollständiger Sicherheit das Vorwalten der nämlichen Differenzierung.[4]) Wir werden indessen erst später darauf eintreten.

Die Ursachen der nationalen Willenseigentümlichkeiten sind sehr mannigfaltig. Buckle führt sie auf vier Komplexe zurück: Klima, Nahrung, Boden und Naturerscheinungen, welch letztere besonders auch für die Bildung der Religion wichtig seien.[5]) Niemand kann die Wirksamkeit aller dieser Faktoren bestreiten. Auch der so vorsichtige Waitz gibt zu, daß die dauernde Einwirkung eines heißen Klimas erschlaffend sich kundgibt,[6]) daß

---

[1]) Peschel 247.
[2]) Hesse 167 f.
[3]) Ratzel II, 771.
[4]) Vgl. Öttingen, Moralstatistik 483, 710 f. u. ö.
[5]) Buckle, Gesch. der Zivilisation in England I, 35 ff.
[6]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker I, 61.

massenhafte schwere Nahrung das geistige Leben hemme.[1]) und Rocholl, der zwar auch Ausnahmen gelten läßt, betont die Wichtigkeit der Küstenbildung und ähnlicher geographischer Einflüsse für die geistige Entwicklung, also auch für den Willensinhalt.[2]) Doch hüte man sich davor, diese Faktoren zu überschätzen, begegnen uns doch mitunter Völker in ähnlichen Naturbedingungen mit unähnlichen Willensrichtungen. Immerhin kann in solchen Fällen Erblichkeit und damit Abhängigkeit der Aszendenten von Naturmächten vorliegen.

Die Tatsache einer Übereinstimmung des Individualwillens mit dem Volkscharakter ist uns somit durch die Massenbeobachtung verbürgt worden. Selbstverständlich war dies nur möglich für eine Anzahl von besonders prägnanten Willensakten. Bei dem organischen Zusammenhang der Geistesvorgänge könnten wir allerdings nachweisen, daß die ausgehobenen Fälle teils Symptome, teils Ursachen zahlloser anderer Willensbestimmungen innerhalb des Volksganzen sind. Wo z. B. die monarchische oder aristokratische Staatsform in der Volksseele eingewurzelt ist, wird auch im täglichen Leben auf Schritt und Tritt der Verkehr mit andern auf etwaige Standesunterschiede weit mehr Bezug nehmen als in der Demokratie. Der mit der Nationalität zusammenhängende Unterschied der Temperamente wirkt fast in jedem Augenblick des Handelns nach. Insofern kann die Bedeutung des völkischen Bedingtseins nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Aber freilich begegnen uns fast überall Individuen, die ganz aus ihrer Art herausgefallen zu sein scheinen. Unter den Angehörigen eines Handelsvolkes wird es wohl nie an Ausnahmen fehlen, welche die kaufmännische Berufstätigkeit verabscheuen. Sehen wir indessen näher zu, so tragen auch solche Personen in anderer Beziehung stets hundert Merkmale, welche ein spezifisches Eigentum jenes Volksverbandes ausmachen.

Der Einzelwille wird um so stärker durch die Volksnatur bestimmt, je ausschließlicher und intensiver er ihren Einflüssen ausgesetzt ist. So erklärt es sich, daß ein denkfähiges Volk, dessen Glieder überkommene Gedanken selbständig prüfen und

---

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker I, 66.

[2]) R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte II, 14.

kombinieren können, mehr Originale aufweist, als ein denkfaules; aber auch die Denkfähigkeit hängt mit der völkischen Eigenart zusammen. Je mehr ein Volk seine Homogenität abgelegt hat und dadurch verschiedenartige Motive vor seinen einzelnen Gliedern ausbreitet, desto größer sind die Chancen, daß die mannigfaltigen Individualitäten sich auswirken werden. Darum ist bei einzelnen Negerstämmen die Übereinstimmung der Stammesangehörigen so groß, daß der Beurteiler kaum jemals fehlgeht, wenn er nur auf die Herkunft eines Individuums achtet;[1]) bei höherer geistiger Kultur aber lassen sich niemals alle Angehörigen auch nur annähernd aus der Nationalität auf ihren inneren Gesamthabitus abschätzen. Die angeborenen individuellen Dispositionen treten viel stärker hervor, und wenn sie sich auch durch die Berührung mit dem Volksgeiste mächtig anregen oder hemmen lassen, so sind sie doch, wie wir später immer deutlicher sehen werden, niemals ganz auszumerzen. Da aber auch das ans Tageslicht mitgebrachte Erbe an Neigungen und Fähigkeiten stets zum guten Teil den Stempel der Nationalität trägt, tun wir wohl daran, die Abhängigkeit des Individualwillens vom Volkscharakter als sehr erheblich anzusehen.

Wenn wir von einer Bedingtheit durch völkische Zugehörigkeit redeten, so wollten wir damit nicht etwa ausschließlich von Wirkungen reden, die das Volksganze auf den einzelnen ausübt. Diese haben wir ja in der Tat als sehr mächtig erfunden. Allein außerdem begegnen wir einer Menge von Einflüssen, die die einzelnen Glieder des Volksganzen direkt angehen. Man könnte nun vorgeben, die nationale Übereinstimmung spreche noch nicht für Abhängigkeit des Einzelwillens, indem der einzelne freiwillig jene Einflüsse aufnahm. Die Regelmäßigkeit, mit welcher dies geschieht, verbietet dies indessen aus genau denselben Gründen, welche das Fallen des Steines als empirisch notwendig bezeichnen.

---

[1]) Waitz I, 77. Vgl. den Hexameter Tit. 112: Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.

Kap. 2. Willensfreiheit und bürgerliche Sphäre.

Unsere nächste Frage lautet: Inwiefern übt die bürgerliche Sphäre einen Einfluß auf das individuelle Willensleben aus? Wie weit beobachten wir Unabhängigkeit des letzteren von ersterer? Unter bürgerlicher Sphäre verstehen wir dabei den Inbegriff aller von menschlicher Lebensbetätigung herbeigeführten physischen und geistigen Umgebungselemente eines Individuums. Zu ihr gehören also beispielsweise die wirtschaftliche Lage, die Wohnungsverhältnisse, die öffentliche Meinung, die sittliche Tradition, die Gesetzgebung, Religion usw.

Zwei Betrachtungsweisen sind möglich, je nachdem wir das Willensobjekt als Einzelwesen in dem unendlich verschlungenen Gewebe der äußern Einflüsse, oder als Teil einer mehr oder weniger homogenen Gesamtheit berücksichtigen. Darnach zerfällt unsere Aufgabe in eine historische und eine moralstatistische Untersuchung.

I. Historische Untersuchung.

Die Abhängigkeit des Einzelnen von der bürgerlichen Sphäre wird am deutlichsten ersichtlich, wenn wir auf den Grad der Gleichförmigkeit aller Handlungen innerhalb gewisser Bevölkerungsschichten und -gruppen achten. Haben wir die Regelmäßigkeit dieser Handlungen und der ihnen vermutlich zugrunde liegenden Wollungen erkannt, so prüfen wir, wie weit aus der Übereinstimmung auf eine zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit geschlossen werden muß.

Schon die sittlich ziemlich indifferenten Handlungen zeigen eine weitgehende Stetigkeit innerhalb einzelner Kreise. So bewegen sich die bürgerlichen Umgangsformen, diese kulturgeschichtlich bedeutsamen Rudimente einer ehemals durch Rechtssatzungen geordneten Symbolik, fast ausnahmslos in denselben Formen. Die Kleidung z. B. zeigt stets eine gewisse Gleichförmigkeit. Nur ein Sonderling unter den Zeitgenossen wird sich in die Toga

des Römers kleiden, und jedenfalls setzt er sich alsdann dem Verdacht der Geisteskrankheit aus.[1])

Ebenso ist unser ästhetisches Gefühl durch die Umgebungsverhältnisse hochgradig bedingt. „Der Baumeister baut nicht, was er will, sondern wie die Zeit will: im 14. Jahrhundert gotisch, im 16. Renaissance, im 18. Zopf.“[2]) Oder man denke sich Brunhilde, die „unmazen schoene“, oder eines der holden Wesen, die im 15. Jahrhundert der enthusiastische Michael Behein so wonnetrunken besang:

> „Da ich was hie
> die liebsten frawen
> schawen, des ersten so
> do wand ich des,
> es kem von himmeln
> wimmeln ein engel zir“ —[3])

man denke sich diese Engel und erinnere sich, daß das Taschentuch (Facilletlein) erst vom 16. Jahrundert an in Mode kam. Unser ästhetisches Gefühl schaudert beim bloßen Gedanken!

Bis hinauf zu den ernsthaftesten sittlichen Betätigungen herrscht diese klassenweise Konformität. Welche Übereinstimmung finden wir z. B. in der Bewertung sexueller Dinge! Während der römische Klerus schon der bloßen natürlichen concupiscentia den Charakter der Sündhaftigkeit beimißt, sieht der sittlich noch so ernste Protestant darin eine von Gott geschaffene und geheiligte Ordnung, welche der Mensch nicht für unrein halten soll. Wo ganze Kreise die krasseste Maitressenwirtschaft für den Junggesellen billigen und sogar einen polygamen Geschlechtsverkehr für erlaubt halten, wird nicht auch der einzelne, wenn es die Umstände ermöglichen, sehr leicht dem Laster verfallen?

In vielen bäuerlichen Gegenden begegnet der Seelsorger, der wider den geschlechtlichen Verkehr der in guter Form verlobten Brautleute auftritt, dem größten Erstaunen, ja Unwillen; es soll sogar, wo der Bauerndynastismus vorherrscht, der junge Bursche kein Verbrechen darin finden, die sterile Braut zu verlassen.

---

[1]) Vergl. Pictet, Etude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentelle, S. 361 f.

[2]) Paulsen, Ethik⁴ I, 422.

[3]) W. Wackernagel, Kleineres altdeutsches Lesebuch, S. 557 f.

Anderorts gilt schon der Kuß als eine Handlung, welche zum Lebensbunde unter allen Umständen verpflichtet. Die nämliche Diskrepanz begegnet uns in der sittlichen Wertung der Verhinderung der Befruchtung vor oder nach dem Zeugungsakt.

Mehr klassenweise Unterschiede ergeben sich in Beziehung auf den Begriff der Ehrlichkeit. Auch sonst durchaus rechtschaffene Menschen, die niemanden um einen Centime betrügen würden, finden kein Arg darin, den Staat durch Steuerdefraudation zu benachteiligen, wenn nur eine gewisse, nach der Landesgegend oder sozialen Gruppierung wechselnde Grenze, häufig 40 oder 50%, nicht überschritten wird.

Vielleicht kein anderer Begriff erfährt so große Veränderungen in den verschieden Gesellschaftskreisen, wie der Ehrbegriff. Es gibt eine studentische, militärische, merkantile, proletarische, aristokratische Ehre. Jeder Stand hat andere Ehrenpflichten. Dasselbe aristokratische Individuum, das ohne die geringsten Skrupeln eine arme Konfektionöse verführt, würde den Verführer seiner Schwester für einen elenden Schurken halten. Sudermanns Charakteristik der verschiedenen Ehrbegriffe trifft vollständig zu: einer aristokratischen Herrenmoral, welche mit Eifersucht den geringsten Makel von der eigenen Ehre fernhält und mit Blut die erlittene Beleidigung rächt, steht gegenüber proletarische Ehrlosigkeit, welche sich mit ein paar Fetzen von bürgerlicher Rechtschaffenheit behängt und die angetane Schmach begierig mit Geld sühnen läßt. Dort rauben unbezahlte Spielschulden, im rasenden Taumel einer kurzen Nacht kontrahiert, die Ehre auch bei nachträglicher Tilgung der eingegangenen Verpflichtung, während die gröbliche Vernachlässigung der beruflichen Vertrauensstellung kaum dem Tadel ruft; hier erhöht die geschäftsmäßige Ablöhnung der schändlichsten Verirrungen das gesellschaftliche Ansehen der mißbrauchten Person. Eine gefallene Schwester zu besitzen, ist dort weit unehrenhafter, als den sittlichen Ruin eines armen Geschöpfes herbeizuführen; hier findet man das so ziemlich in der Ordnung. — Oder denken wir an die Offiziersehre. Der Ehrenkodex steht da über dem Zivilgesetz. So widersinnig es ist, fordert doch in einzelnen Ländern die höchste Autorität von einzelnen Ständen, daß sie mit Verletzung der von der nämlichen Autorität erlassenen oder sanktionierten Gesetze zur Selbsthülfe

greifen und im Zweikampfe für die verletzte Ehre eintreten. Wer also ein Unrecht erlitten hat, wird nun von der die Justiz repräsentierenden Instanz gezwungen, sich noch dem Risiko einer körperlichen Mißhandlung, ja der Tötung auszusetzen, während der Übeltäter unter Umständen völlig straflos ausgeht! Und dieses primitive Rechtsgefühl, das doch nur auf der Stufe der Barbarei eine Grundbestimmung bilden darf und das gesunde Gerechtigkeitsbewußtsein notwendig verletzt, beherrscht ganze der Bildung sich rühmende Klassen!

Wir könnten die Übereinstimmung der Willensäußerungen noch an einer großen Menge von Fällen aufdecken. Es stünde uns frei, in das Gebiet des Rechtslebens einzutreten und seine Zusammenhänge mit dem sittlichen Bewußtsein prospektiv und retrospektiv zu suchen. Wir könnten, den sozialen Schichtungen nachgehend, die Stätten des Elends aufsuchen und die Mannigfaltigkeit oder die Übereinstimmung der dortigen Wollungen mit denen des Mittelstandes und der Plutokratie vergleichen. Die Welt der religiösen Vorstellungen forderte uns auf, die Bedeutung der Gemeinde und des Individuums für die Entstehung der religiösen Vorstellungen und Gefühle (beide hängen ja mit dem Willen zusammen) zu gewinnen, und abermals würde uns manche Übereinstimmung entgegentreten. Wir bestätigten gewiß den Satz Wundts: „Sprache, religiöse Anschauungen, gemeinsame Lebensgewohnheiten und Normen des Handelns weisen (wenn das Individuum sich vom Einzelbewußtsein zum Gesamtbewußtsein erhoben hat) auf einen gemeinsamen geistigen Besitz hin, der an Umfang alles, was der einzelne für sich zurückbehalten mag, weit überragt.“[1] Da im Vorstellungsleben stets ein Stück Wille niedergelegt ist, würden wir also auch dadurch auf die weitestgehende Willensübereinstimmung hingewiesen. Doch genug des Gesagten! Forschen wir nun vielmehr nach dem logischen Konsequenzen der vorgewiesenen Erscheinungen.

Zwei Anschauungen stehen einander diametral gegenüber. Die eine erklärt: Gesittung und Barbarei, Wissen und Aberglauben, Armut und Verbrechen haben in sozialen Ursachen ihren Grund.“[2]

---

[1] Wundt, Ethik, S. 450.

[2] L. Knorr, Sozialdemokratischer Katechismus, Frage 78.

Die moralisch Verdorbenen sind, wie der famose Hilfsprediger Rohrland in Ibsens „Stützen der Gesellschaft" malgré lui sagt, „gewissermaßen als Soldaten zu betrachten, die auf dem Schlachtfelde verwundet wurden".[1]) Jede Kaste hat ihre eigene Ehre, ihr eigenes Feingefühl, ihre eigenen Ideale, ihr eigenes Empfinden, ihr Weltbild, ja ihre eigene Sprache. „Unglücklich deshalb derjenige, der aus seiner eigenen Kaste herausgefallen ist und nicht den Mut besitzt, sich mit seinem Gewissen von ihr zu lösen."[2]) „Laß den Deinen ihre Weltauffassung," rät Graf Trast einem solchen Herausgefallenen, „du wirst sie nicht ändern;[3]) du verlangst von ihnen, daß sie dir zuliebe von heute auf morgen einfach aus der Haut fahren, die ihnen von Anbeginn an glatt und schlank auf dem Leibe gesessen hat".[4])

„Für wen die Eigentumsordnung nur die Bedeutung eines Zaunes hat, der zum Schutze gegen ihn, nicht auch zum Schutze für ihn errichtet ist, der steht dem Gedanken des Hinübersteigens notwendig anders gegenüber als jemand, der von klein auf sich selbst dadurch geschützt fühlte", sagt Paulsen und wird hierin von Sigwart unterstützt.[5])

Bekanntlich ruht die Geschichtsschreibung eines Buckle, Taine, Kautsky u. a. ganz, die Ableitung des Verbrechens durch Franz von Liszt, Bär, Näcke, Ferri teilweise auf dieser Annahme. Endlich zitieren wir noch die schwerwiegende Stimme des geistvollsten neueren Indeterministen, Hermann Lotzes, der — man sollte es kaum für möglich halten — erklärt: „Nicht nur die möglichen Ziele der Absichten, nicht nur die Vorstellung der Mittel zu ihrer Erreichung wird daher dem Gemüte durch eine Menge in der Bildung des einzelnen und der Gesellschaft liegender Anregungen in die Hand gegeben, sondern auch die wirksam werdende Stärke des freien Willens, mit welcher er sich der Bestimmung durch leidenschaftliche Antriebe

---

[1]) Ibsen, Die Stützen der Gesellschaft. Dtsch. v. W. Lange. Leipzig, Reclam. S. 8.

[2]) Sudermann, Die Ehre, S. 42, 127.

[3]) Sudermann a. a. O. 44.

[4]) Sudermann a. a. O. 128.

[5]) Sigwart, Kl. Schriften II, 233 f.

entzieht, ist abhängig von der Gesamtbildung der Gesellschaft.“[1])

Der Indeterminismus will sich diesem Urteilsspruche nicht unterwerfen. Das Vorkommen von Abhängigkeitsverhältnissen zwischen einer großen Anzahl von Wollungen und der Umgebung leugnet er zwar nicht. Allein kann denn nicht die Übereinstimmung frei gewollt sein? Gibt es nicht eine Anzahl selbständiger Charaktere, die abseits von der Heerstraße der großen Menge wandeln, originale Helden, welche ihre eigene Welt in sich tragen und die Außenwelt darnach umgestalten, Geister, die vielmehr ihrer Zeit den Stempel ihres eigenen Wesens aufdrückten, als daß sie durch jene bestimmt würden? Einem Buckle tritt Carlyle entgegen mit der These: Die Weltgeschichte ist nur die Geschichte dessen, was große Männer in der Welt gewirkt und geschaffen haben, nur die praktische Verwirklichung und Verkörperung der Gedanken, die in den großen Männern wohnten.[2]) Diese Großen aber waren immer wie ein Blitzstrahl vom Himmel.[3]) Kein Mensch ist ganz ohne Originalität.[4]) Der materialistischen Geschichtsauffassung, nach welcher die Höhe der geistigen Kultur von der wirtschaftlichen Wohlfahrt abhängt, tritt ein so ausgeichneter und vorsichtiger Historiker wie Jakob Burckhardt entgegen mit der These: „Es ist erweislich falsch, daß sich mit der materiellen Bereicherung und Verfeinerung des Lebens auch der geistige Fortschritt einstelle, indem erst mit der Armut auch die Roheit verschwinde.“[5]) Noch gewaltiger bekämpfte Kierkegaard die Abhängigkeit der großen Geister. Und so wies man denn auf die großen Charaktere, die im Drange der Verhältnisse sich und ihr sittliches Streben behaupteten und ihre tapfre Brust dem Strome der öffentlichen Meinung, der rohen Gewalttat entgegenstemmten und zog in naiver Reflexion den Schluß: Diese Helden waren Menschen, folglich liegt es in der Natur des Menschen überhaupt, den Einflüssen der bürgerlichen

[1]) Lotze, Mikrokosmus III, 79.

[2]) Th. Carlyle, Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümtümliche in der Geschichte. Halle. S. 1.

[3]) a. a. O. 92.

[4]) a. a. O. 140. Ähnlich Schleiermacher in den „Monologen“.

[5]) Burckhardt, Griech. Kulturgeschichte, Bd. IV, 21.

Sphäre sich zu entziehen, folglich liegt es in der Hand jedes einzelnen, jene Einflüsse abzustreifen.

Wir schließen unsere Kritik am einfachsten an diese letztere Argumentation an. Zuerst fordert der Untersatz unsre Aufmerksamkeit heraus. Sind einzelne hervorragende oder auffallende Individualitäten von ihrer bürgerlichen Umgebung unabhängig? — Wir nennen einen Menschen, dessen Denken und Handeln sich von dem der in ähnlicher Lage befindlichen übrigen in auffälliger Weise abhebt, ein Original. Handelt es sich um intellektuell, ästhetisch und ethisch geringwertige Abweichungen vom Durchschnittshandeln, so bezeichnen wir ihn als Sonderling. Tritt aber dieses Handeln mit grandioser Pracht, überraschendem Tiefblick, durchdringendem Scharfsinn auf, so staunen wir vor einer neuen Schöpfertat und meinen, die Schwingen eines aus lichten Himmelsfernen herniederschwebenden Genius rauschen zu hören.

Allein haben diese originellen Köpfe und zeugenden Geister nur aus den Tiefen des eigenen Wesens geschöpft? Auch der verschrobenste Don Quixote trägt offenbar die Spuren seiner Zeit. Die ganze Romantik des sich überlebenden Rittertums hat sich in das arme, enge Hirn des edlen Ritters von La Mancha geflüchtet und sein bißchen Menschenverstand verjagt. Denken wir uns den seltsamsten Sonderling in ein ganz anderes Fahrwasser gebracht, so müssen wir uns sein ganzes Wollen total anders vorstellen. „Der fanatischeste ultramontane französische Staatsmann würde keine Bartholomäusnacht mehr arrangieren, und es müßte wieder eine Zeit der Depravation hingehen, bis auto-da-fés zu Volksbelustigungen würden".[1]) Es gibt eben geschichtliche Gesetze, denen auch der einzelne sich unterordnen muß. Ein gewisser Abstand vom Durchschnittswollen ist gewiß häufig wahrzunehmen, immer aber bewegt sich der Einzelwille innerhalb gewisser Schranken, deren Lage von der durchschnittlichen Art des Gesamtwillens abhängig ist. Die Motive, welche als Möglichkeit des Handelns vor das Willenssubjekt hintreten, werden gutenteils durch die bürgerliche Sphäre geliefert, der Gefühlswert, welchen sie tragen, ist ebenfalls sehr häufig von ihr abhängig, und wenn auch eine Menschengruppe nie-

[1]) M. Benedikt, Zur Psychophysik der Moral und des Rechts. S. 29 f.

mals so homogen, eine Menschenseele niemals so passiv ist, daß sich die zukünftige Handlung stets bis ins Detail vorhersagen läßt,[1]) so trägt doch die Handlungsweise des einzelnen oder mindestens die durchschnittliche Art seines Handelns den Charakter der Umgebung, und zwar um so mehr, je weniger Einflüsse sich in der letzteren kreuzen. Wir betonen also: Auch der originellste Mensch ist gewissen gesellschaftlichen Einflüssen auf sein Denken, Fühlen, Wollen notwendig unterworfen, und nur innerhalb gewisser allerdings sehr weiter, durch die Gesellschaft bedingter Grenzen ist Freiheit im Sinne des persönlichen Anderskönnens überhaupt denkbar.

Diesem Gesetze ist auch das Genie unterworfen. Die Tage sind vorbei, wo man den genialen Künstler mit den höchsten angeborenen Ideen vom Himmel fallen ließ. Sogar ein Raphael mußte tüchtig lernen, d. h. künstlerische Einflüsse in sich aufnehmen, um ein Raphael werden zu können. Die armen blinden Augen des alten Bach sind ein Denkmal für den notwendigen Kausalzusammenhang des höchsten Könnens mit den Leistungen der Vergangenheit. Ohne Bach wiederum wäre ein Mozart, ohne ihn ein Beethoven, ohne ihn ein Schumann, ohne ihn ein Brahms, ohne ihn ein Richard Strauß undenkbar. Man darf nur nicht vergessen, daß zur Umgebung des Gebildeten auch die Geister gehören, welche aus entlegenen Jahrhunderten in ihren Werken herübergrüßen. Wenn z. B. ein Leo Tolstoj nicht nur das Eingehen von Liebesverhältnissen, sondern sogar die Ehe als einen sittlichen Fall erklärt[2]) und Sören Kierkegaard die Ehelosigkeit als ethische Forderung aufstellt,[3]) so geschieht es vom christlichen Standpunkt aus, wie er eben verstanden wird. Gerade der letztere, ein Erzfeind aller Kontinuität, wenigstens auf dem Gebiete des religiösen Lebens, zeigt nach Höffdings Analyse deutlich, daß auch das Plötzliche, Unerklärliche, Sprunghafte seiner vermeintlich unvermittelten Glaubenstat bei ihm auf ein Minimum reduziert ist, da die ihr vorhergehenden und folgenden Ereignisse

---

[1]) Th. Ribot sagt mit Recht: „La complexité du milieu est une sauvegarde contre l'automatisme". (Les maladies de la volonté p. 34.)

[2]) Leo Tolstoj, Die Kreutzer-Sonate. Nachschrift, S. V.

[3]) Sören Kierkegaard, Agitator. Schriften und Aufsätze, übers. von Schrempf und Dorner, S. 267, 316 f., 327.

(Angst, Schwindel, Hinsinken, Fall) sich fast lückenlos wie die Ringe einer Kette ineinanderschließen.[1]) Und wie der Eintritt ins Glaubensleben von früheren Zuständen des Bewußtseins, so ist Kierkegaards ganzes Lebenswerk durch die starre Gestaltung der zeitgenössischen dänischen Staatskirche hochgradig bedingt, vorzugsweise aber durch eine seiner Naturanlage entsprechende Theologie, welche die Leiden Gottes und die Wertlosigkeit der Welt zu Zentralpunkten des Glaubens machte.[2]) Ohne die Autorität des Neuen Testaments wäre Kierkegaard rein undenkbar.

Freilich müssen wir auch die gewaltigen Unterschiede hervorheben, welche die nämliche Umgebung für die Willenskraft verschiedener Personen übrig läßt. Dieselbe venetianische Schule zeigt uns Kunstwerke von ganz verschiedenem Werte; immer spiegelt sich im Produkte eine künstlerische Individualität, deren Elemente nicht einfach in der Umgebung nachgewiesen werden können. Es ist vollkommen richtig, was Carlyle sagte: Jeder Mensch hat seine Originalität. Allein wir bleiben dabei, kein Mensch kann gänzlich die Einflüsse der bürgerlichen Sphäre abschütteln. Selbst Jesus trägt im Dämonenglauben, Partikularismus, Nomismus usw. ein Stück Zeitgeschichte an sich, das erst allmählich überwunden oder erworben wurde, seine ganze Theologie und Ethik steht mit der Prophetie und Chokmaliteratur in engstem Zusammenhang und wir, die wir ihn beurteilen, sind noch tausendfach mehr zeitgeschichtlich bedingt. Paulus konnte die rabbinistische Denkweise, Luther den Teufelsglauben des Mittelalters nicht so rasch abwerfen. Es gibt eben kausale Zusammenhänge auch auf geistigem Gebiete, und keine Scheere vermöchte sie ohne weiteres zu durchschneiden.

Wir gelangen somit zu dem Satze: Auch die originellsten Menschen sind zwar in ihrem Willen durch die bürgerliche Sphäre bedingt und können sich ihrem Einflusse niemals gänzlich entziehen; innerhalb eines gewissen Spielraumes besteht jedoch die Tatsache einer freien Auswirkung der individuellen Besonderheit. Da überdies keine bürgerliche Sphäre hinsichtlich der

---

[1]) E. Platzhoff, Sören Kierkegaard. Theolog. Rdsch. IV, 146.
[2]) Kierkegaard, Agit. Schr. 13, 122, 302, 342, 358 u. o.

Willensreaktionen auf allen Gebieten ein völlig einheitliches Gepräge aufweist, so kann der Indeterminismus auf der gegenwärtigen Stufe unserer Untersuchung noch eine gewaltige Region menschlicher Handlungen für sich beanspruchen. Wir können z. B. jetzt nicht sagen: Die Umgebung zwingt diesen oder jenen zum Diebstahl. Der Satz 1. Kor. 15, 33: „Φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί" spricht nur eine häufige Erfahrung, aber kein Gesetz aus.

Der Untersatz jenes Syllogismus, durch welchen das populäre Denken aus der Originalität einzelner Großer die Willensfreiheit aller Menschen gegenüber ihrer Umgebung erschließt, lautet also in korrekter Fassung: Einige hervorragende oder absonderlich beanlagte Geister sind imstande, in weitgehendem Maße von ihrer Umgebung unabhängig zu sein. Auch in verbrecherischer Umgebung gibt es Individuen, welche gemäß ihrer geistigen Eigenart die spärlichen moralischen Rudimente sammeln und sich unbefleckt erhalten; *absolut* verbrecherische Kreise ohne moralische Gefühle und Vorstellungen gibt es nirgends.[1] Aber läßt sich aus dieser Tatsache auf diese Freiheit bei *allen* Individuen schließen? Offenbar nur dann, wenn diese Originalität jenen einzelnen kraft ihres *Art*charakters zukäme, was wir nach dem Bisherigen nicht behaupten können. Tatsächlich ist die Originalität der ungeheuern Mehrzahl der Menschen im Verhältnis zu ihrer Kommunalität winzig klein, und die Möglichkeiten, unter denen der Einzelwille zu wählen hat, werden im konkreten Falle häufig, hinsichtlich einzelner konventioneller Handlungen sozusagen immer durch die umgebende Sphäre dargeboten. Dennoch wäre es ganz verfehlt, auch den unbedeutendsten Menschen gänzlich zu einem Produkte seiner Gesellschaft zu machen und sein Wollen ganz und gar durch den Gesamtwillen bedingt zu denken. Weil die Eigentumsrechte vom fahrenden Volke häufig geringschätzig behandelt werden, darf man noch lange nicht jeden vagierenden Kesselflicker für einen Dieb halten. Überall spielt ein individueller Faktor mit, der bald eine größere, bald eine kleinere Bedeutung einnimmt. Eine gewisse Freiheit *von der bürgerlichen Sphäre* ist somit unbestreitbar, nur kann sie auf ein Minimum reduziert sein.

Mit unserm Ergebnis stimmt vortrefflich überein die Ent-

---

[1]) E. *Bleuler*, Der geborene Verbrecher, S. 28.

wicklung der Kulturgeschichte. Während die Philosophie der Aufklärung von Bako bis Kant den Einzelwillen für das Ursprüngliche erklärte und die Entstehung des Staatsorganismus von ihm herleitete, glaubt die moderne Kulturgeschichte umgekehrt, daß „aus einer gemeinsamen Grundlage geistiger Betätigungen sich eine immer größer werdende Selbständigkeit der individuellen Persönlichkeit bildet“.[1]) Allmählich bilden sich Willensimpulse, „die zwar in der allgemeinen Willensrichtung vorgebildet, nicht aber zureichend zusammengefaßt sind, um als aktuelle Kraft wirksam zu sein“.[2]) Allein auch diese leitenden Gedanken sind nicht von einzelnen Willenssubjekten aus sich heraus geschöpft, vielmehr sieht die moderne Kulturgeschichte die Bedeutung der führenden Geister darin, daß sie der dem Gesamtbewußtsein innewohnenden treibenden Kräfte klarer als andere bewußt werden, und auf diese Weise bedingt sind.[3])

Damit ist der Umkreis des möglichen freien Wollens wiederum verengert worden. Innerhalb der bestehenden Grenzen, deren Weite von der kulturellen Struktur des Milieu und der individuell-subjektiven Ausstattung abhängig ist und durch keine gesetzlichen Formeln fixiert werden kann, besteht ruhig weiter die Möglichkeit der indeterministischen Theorie.

II. Moralstatistische Untersuchung.

Die geschichtswissenschaftliche Beurteilung der Beziehungen zwischen bürgerlicher Sphäre und Einzelwillen ist auch bei der größten Vorsicht von gewissen Einflüssen abhängig, die nach der subjektiven Disposition des Historikers wechseln können. Schon der Eindruck eines Gesamtcharakters wird durch kaum eliminierbare Wertgefühle bedingt. „Es hängt von unberechenbaren Schwankungen unserer Stimmung ab, ob wir mit Schiller sagen:

„Soll ich auf Weibertugend baun,
Beweglich wie die Well'?“

oder mit Goethe ganz entgegengesetzt:

---

1) Wundt, Ethik 458.
2) Wundt, Ethik 460.
3) Wundt, Ethik 460.

„Allein ein Weib bleibt stät auf einem Sinn,
Den sie gefaßt; du rechnest sicherer
Auf sie, im guten, wie im bösen."[1])

Ebenso wird leicht infolge der Bevorzugung einzelner Vorstellungsgruppen im Gedächtnis des Urteilenden eine besondere Häufigkeit räumlicher und zeitlicher Nähe von Umständen behauptet, welche in Wahrheit gar nicht besteht. Daher konstruiert man sehr häufig Kausalzusammenhänge, welche bei exakter Forschung als nichtig erkannt werden. Die bäuerliche Meteorologie mit ihren zahllosen sich widersprechenden Wetterregeln, die Kunst des Wasserdoktors und der Kräuterfrau, im Grunde die ganze Welt des Aberglaubens beruft sich auf Empirie.

Zuverlässiger werden die Urteile, wenn zunächst einmal die behauptete Häufigkeit der Nähe zweier Ereignisse oder Bedingungskomplexe zahlenmäßig festgestellt wird. Die Statistik konnte jenen Streit über den weiblichen Charakter schlichten und durch den Nachweis größerer Stätigkeit Goethe den Sieg zusprechen.[2]) Ob bei ausnahmsloser Sukzession beider Facta oder Zustände dem post hoc stets ein propter hoc entspreche, und wie der innere Verband vorzustellen sei, ist eine Frage für sich.

Die Vermutung, daß das Willensleben der Volksmassen als Totalitäten weitgehende ruhige Ebenmäßigkeit zeige, indem die Schwankungen der Individuen sich ausgleichen, ist durch die Moralstatistik zur Gewißheit erhoben worden. Es ist z. B. ausgemacht, daß in den meisten Ländern die Zahl der Verehelichungen im Laufe eines Jahres eine beständigere Ziffer aufweist, als die der Todesfälle in demselben Zeitraum.[3]) Und doch reitet der Tod als eherne Schicksalsmacht durch das Ährenfeld der Menschheit und zerstampft mit eisernen Hufen die widerstandslosen Opfer, während aus freiem Antrieb der Jüngling der Jungfrau das Geständnis seiner Liebe zuflüstert. Und wunderbar! Auch wo ein

---

[1]) W. Hollenberg, Welchen Wert hat die Statistik der sittlichen Tatsachen für die sittlichen Wissenschaften usw. (Teylersche Preisschrift), S. 52.

[2]) Hollenberg 53.

[3]) M. W. Drobisch, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, S. 23. C. Göring, Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, S. 127.

schwer verständlicher Entschluß den jugendfrischen Burschen mit unauflöslichen Banden an die welke Matrone, das aufblühende Mägdlein an den gebrechlichen Greis kettet, begegnen wir der nämlichen zahlenmäßigen Ordnung. Man werfe nur einen Blick auf die Schlußkolonnen der folgenden Tabellen, so verschwindet alsbald die Illusion eines neckisch umherflatternden und allerlei unberechenbaren Einfällen gehorchenden Amors, und der scheinbar so ungebärdige Liebesgott erscheint als ein recht pedantischer Geselle.

In England verheirateten sich (in Prozenten ausgedrückt) im Alter von

	35—40 Jahren		45—50 Jahren		55—60 Jahren		über 60 Jahren	
	Männer	Frauen	Männer	Frauen	Männer	Frauen	Männer	Frauen
1853	5,2	4,1	2,0	1,4	0,8	0,3	0,9	0,2
1854	5,3	4,1	1,9	1,4	0,8	0,3	0,9	0,2
1855	5,6	4,3	2,2	1,5	0,9	0,4	1,0	0,3
1856	5,3	4,2	2,1	1,4	0,9	0,3	1,0	0,3
1857	5,4	4,1	2,1	1,5	0,9	0,3	1,0	0,3[1])

Selbst im höchsten Alter, wo eingedenk der Klage des neunzigsten Psalmes der Mensch gut täte, an das Bestellen seines Hauses zu denken, herrscht diese Regelmäßigkeit. Traten doch in Belgien 1855—1864 Mütterlein von 75 Jahren in folgender Anzahl jährlich vor den Traualtar: 2, 1, 1, 1, 1, 0, 2, 1, 1, 2.[2]) Wir sehen: Als die nimmer rostende Liebe ein Jahr lang leer ausgegangen war, gewann sie im darauffolgenden zwei Greisinnen, als sollte wieder der nämliche Beitrag zum Budget der Heiraten alter Frauen geliefert werden. Mit ähnlicher Festigkeit behauptet sich die Kurve der Heiraten zwischen Blutsverwandten immer auf annähernd der nämlichen Höhe. Dies zeigt sich schon bei einer Stadt von der Größe Berlins, denn es verheirateten sich daselbst an Geschwisterkindern:

1889 : 107	1891 : 130	1893 : 105	1895 : 101	1897 : 107
1890 : 110	1892 : 93	1894 : 94	1896 : 110	1898 : 107[3])

[1]) A. v. Öttingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christliche Sozialethik.S. 100.

[2]) Öttingen 103.

[3]) R. Böckh, Statist. Jahrbuch der Stadt Berlin XXV (Statistik des Jahres 1898), S. 28.

Die verschiedensten Handlungen, von den sittlich an und für sich ganz indifferenten bis zu den sittlich bedeutsamsten, unterliegen dieser Gleichmäßigkeit. Auch dafür geben wir einige Beispiele.

In Deutschland fielen auf 1000 strafmündige Personen folgende Verurteilungen wegen Verbrechen und Vergehen gegen die Reichsgesetze:[1])

1884 : 10,8	1888 : 10,5	1892 : 12,0	1896 : 12,4
1885 : 10,6	1889 : 10,9	1893 : 12,1	1897 : 12,4
1886 : 10,8	1890 : 11,0	1894 : 12,4	1898 : 12,6
1887 : 10,8	1891 : 11,2	1895 : 12,5	1899 : 12,4

Beim Kriminal-Kommissariat in Berlin wurden verzeigt:

	1891	1892	1893	1894	1895	1896	1897	1898
Überhaupt	57 574	67 827	67 770	71 262	72 938	75 711	82 920	76 619
wegen Diebstahl	20 299	23 214	23 357	23 444	23 098	22 457	24 392	25 004
„ Totschlag, bez. Versuch	10	12	7	8	4	9	4	3
„ Falschmünzerei	4	3	5	16	29	14	9	3[2])

Auffallend sind die Zahlen der in der nämlichen Stadt wegen Trunkenheit sistierten Kinder unter 18 Jahren:

	1894	1895	1896	1897	1898
Knaben	142	179	164	134	152
Mädchen	10	5	13	11	10[3])

Wir könnten die nämliche Gleichmäßigkeit nachweisen in der Frequenz der unehelichen Geburten, der Kinderaussetzungen, der Ehescheidungen, der Ehescheidungen in ihrer direkten Proportionalität zur Zahl der unehelichen Geburten, der Berufswahl, der frankierten und unfrankierten Briefsendungen, der Wohnungsänderungen, Steuereinzahlungen und -verweigerungen, Auswanderungen, Produktion und Konsumation von Genußmitteln, Bankerotte, Börsenspiele, Theater- und Konzertbesuche, der Kirchengäste, Nottaufen u. s. w. Manche Willensakte verbergen sich vor dem Auge der Statistik in die intimen Gemächer des Familienlebens, in die

[1]) M. Neefe, Statistisches Jahrbuch deutscher Städte. Bd. X. 200.

[2]) Böckh, a. a. O. S. 440. Die kleinen Ziffern sind natürlich ohne statistischen Wert.

[3]) a. a. O. 444.

Tiefen der Seele, allein wo immer der Wille sichtbar zu den Fenstern in die Öffentlichkeit hervorschaut, ergeben sich konstante Zahlen. Es läßt sich eine Gesetzmäßigkeit bemerken, die Drobisch in die Worte faßt: „Unter einer hinlänglich großen Anzahl von Personen, die zu einer gewissen Gattung von willkürlichen Handlungen befähigt sind, steht die Zahl derjenigen, welche diese Handlungen während eines bestimmten Zeitraumes vollziehen, zu der Gesamtzahl der dazu Befähigten in einem konstanten Verhältnis, sodaß sich diese Verhältniszahl in den nächstfolgenden gleichen Zeiträumen (mit geringen Abweichungen) gleichbleibt“.[1])

Die angeführten Fälle würden jedoch an und für sich die Annahme einer notwendigen Abhängigkeit der Willenshandlungen von der umgebenden Atmosphäre noch keineswegs begünstigen, und gegen die Willensfreiheit überhaupt gar nichts beweisen.[2]) Rümelin zeigt, wie wir von Gesetzen eigentlich nur da reden dürfen, wo eine konstante Wirkungsweise von Kräften zutage tritt.[3]) Da nun Kräfte nur bei Veränderungen empirisch nachzuzuweisen sind, handelt es sich für uns darum, solche moralstatistische Angaben zu gewinnen, welche zeigen, ob mit den Variationen der Umgebungsbestandteile solche der Willensbetätigung immerwährend Schritt halten.

Das ist denn auch nicht schwer. In Massenbewegungen wogen die bürgerlichen Angelegenheiten auf und nieder, und offenbar werden auch die Individuen jetzt emporgehoben, jetzt in die Tiefe gesenkt, was ihr Wollen anbetrifft. Den sozialen Faktoren haben wir zum größten Teil die periodische Bewegung der Kriminalität zuzuschreiben.[4]) Wo beispielsweise die volkswirtschaftliche Entwicklung eine verhältnismäßig sehr große Anzahl von Menschen auf einen kleinen Wohnraum zusammendrängt, oder in winkligen Gemächern und dumpfen Räumen ein freudloses Dasein führen läßt, da stellt sich immer und überall, mit der Regelmäßigkeit eines naturgesetzlich bedingten Ereignisses, ein Rückgang des sittlichen Gesamthabitus ein und äußert sich in einer

---

[1]) Drobisch, Die moral. Statistik, S. 13.

[2]) So auch Joh. Wahn, Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit. I.-Diss. 37.

[3]) Hollenberg 15.

[4]) H. Ferri, La sociologie criminelle S. 162.

beträchtlichen Zunahme strafbarer oder doch sittlich verwerflicher Handlungen.[1]) — Ungemein wichtig für die Gestaltung der Massensittlichkeit sind auch die Lebensmittelpreise. Es ergibt sich, daß bei Mißernten die Heiratsfrequenz[2]) und, was besonders merkwürdig, die Zahl der unehelichen Geburten[3]) und geschlechtlichen Verirrungen[4]) reduziert, dagegen die der Eigentumsverbrechen gesteigert wird. Öttingen fand in Preußen folgende vielsagenden Schwankungen:

Prozentuales Verhältnis der

	Unzucht-verbrechen.	Brand-stiftung.	Verbrech. gegen das Eigentum.	Verbrech. gegen Personen.	Kombiniert. Preis f. je 1 Scheffel Weizen, Roggen u. Kartoffeln.
1854	2,26	0,43	88,41	8,90	217,1 Silbergr.
1855	2,57	0,46	88,93	8,04	252,3 „
1856	2,65	0,43	87,60	9,32	203,3 „
1857	4,14	0,53	81,52	13,81	156,3 „
1858	4,45	0,60	77,92	17,03	149,3 „
1859	4,68	0,52	78,17	16,63	150,6 „
Mittel:	3,34	0,48	84,42	11,76	188,2 Silbergr.[5])

Offenbar befinden sich nach dieser Zusammenstellung die Übertretungen des 6., 7. und 8. Gebotes in einem gewissen Parallelitätsverhältnis zu Vorgängen des Lebensmittelmarktes. Öttingen wagt daher den kühnen, nach Lexis[6]) allzu kühnen Schluß: „Der zunehmende Wohlstand, die materielle Prosperität eines Volkes hat auch ihre korrumpierende Kehrseite. Es werden die Begierden entfesselt und richten sich, in dem Maße als der Anlaß, sich am Eigentum des Nächsten zu vergreifen, zurücktritt,

---

[1]) Öttingen 317, 385 ff.

[2]) a. a. O. 125.

[3]) a. a. O. 301.

[4]) a. a. O. 223.

[5]) a. a. O. 224.

[6]) Lexis, Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Bd. IV. 1225. 2. Aufl. Bd. V. 869. Lexis führt allerdings zum Beweise gegen Öttingen nur die Roggenpreise in den Jahren 1873—78 an, während sein Opponent die wichtigsten Nahrungsmittelpreise kombiniert, wie übrigens auch Ducpétiaux („Paupérisme des Flandres“). Vgl. Hector Deniot, La criminalité et la crise économique. (Actes du IIIe congrès d'anthr. crim. à Bruxelles, p. 368.) Öttingen und Lexis hätten übrigens auch die Verdienstverhältnisse erwägen sollen.

auf die Person desselben, zur Befriedigung der Leidenschaft, insbesondere des gesteigerten sinnlichen Gelüstes." [1]) Auch Lexis gibt zu, daß die Lohnverhältnisse weiblicher Arbeiter für die Zahl der unehelichen Geburten von der größten Bedeutung seien, viel wichtiger als die Berufsarten.[2])

Welche Folgerungen für das Wesen des freien Willens müssen aus diesen Erscheinungen gezogen werden? Während der Vater der statistischen Wissenschaft, Johannes Peter Süßmilch, ihre Bedeutung für das Problem des Indeterminismus nicht einmal ahnte, verteidigte Quételet im Widerspruch zu seiner Forderung einer physique sociale die possibilitas utriusque,[3]) während Buckle umgekehrt aus den konstanten Zahlen glaubte ablesen zu können, daß der Mensch ein passives Erzeugnis seiner Gesellschaft sei.[4]) Friedrich Albert Lange kam dieser Ansicht sehr nahe,[5]) wogegen heute viel häufiger die Annahme psychisch vermittelter Determination Beifall findet. (Schmoller, Drobisch, Ulrici, Wundt, v. Öttingen, Hollenberg, dagegen nicht, wie bisweilen[6]) angegeben wird, Lotze.[7])

Mit größter Klarheit äußert sich Drobisch, wenn er sagt: „Die moralische Statistik führt allerdings zwar auf einen Determinismus, aber nicht auf jenen äußern, der den Menschen zu einem bloßen Maschinenteil des Naturmechanismus macht, sondern auf einen innern, der, ohne die Einwirkung der Außenwelt auf unsern Geist gering anzuschlagen, doch diesem eine genügende und stetig zunehmende Unabhängigkeit von der Natur sichert." [8]) Zum selben Resultat gelangt Öttingen. Dem Einzelindividuum ist, seiner geistigen Eigenart entsprechend, eine Freiheit der Lebensbewegung ermöglicht, eine Freiheit, die allerdings nicht anders definiert werden kann, als „die Bewegung gemäß dem

---

[1]) Öttingen 224.

[2]) Lexis a. a. O. 1223. (2. Aufl. V, 866.)

[3]) Öttingen 21 ff.

[4]) Buckle, Gesch. der Zivilisation in England I, 21 ff.

[5]) Lange, Gesch. d. Mat. II, 403.

[6]) Öttingen 12.

[7]) Vgl. Joh. Wahn, Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit, S. 37.

[8]) Drobisch a. a. O. S. V.

idealen, einem Wesen innerlich einwohnenden Gesetz."[1]) Sie ist keine „akzidentielle", sondern eine konstante und nach gewissen Gesetzen der Motivation wirkende Ursache.[2]) Der einzelne ist so nicht Produkt, sondern Mitproduzent der criminalité collective.[3]) Jede Handlung muß innerlich determiniert sein,[4]) wobei die einem Individuum einmal zugehörige moralische Kraft in ihrer eingeschlagenen Richtung ohne ein von außen angeregtes Gegenmotiv nie und nimmer unwirksam werden kann; aber auch diese Änderung geschieht nach einem festen Gesetze.[5]) Gegenüber seinen Vorgängern will von Öttingen das große Gesetz der Solidarität und Heredität, den sozialen Charakter der Willensvorgänge zum Rechte kommen lassen,[6]) jedoch ohne die Fähigkeit, ja Notwendigkeit einer Einwirkung der Einzelperson auf die eigene sittliche Fortentwicklung und geschichtliche Gesamtbewegung zu leugnen.[7]) Hierzu ist nur zu sagen, daß bereits Drobisch die moralische Solidarität der Gesellschaftsglieder ganz ebenso stark betont hatte.[8])

Eine weitere Gruppe von Fachmännern endlich möchte die Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus gegenüber der Moralstatistik in vollem Umfange aufrecht erhalten. Wappäus z. B. betont, daß die „Untersuchungen und Ergebnisse der Statistik sich auf das Einzelindividuum gar nicht beziehen". Ein Schluß vom Allgemeinen auf das Individuelle werde „ganz unmöglich gemacht durch die Willensfreiheit des Menschen".[9]) Neuerdings hat besonders Fonsegrive sich zum Verteidiger dieser Ansicht aufgeworfen.[10])

Die Kritik hat einzusetzen mit der Frage: Läßt das numerische Verhältnis der Umgebungsveränderungen zur Summe der menschlichen Willensakte auf ein zwischen beiden bestehendes

---

1) Öttingen 43, 737.
2) Öttingen 126.
3) Öttingen 494.
4) Öttingen 743.
5) Öttingen 743.
6) Öttingen 34.
7) Öttingen 755.
8) Drobisch, D. mor. Stat. 92.
9) Öttingen 31.
10) Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, p. 325.

direktes oder indirektes Kausalverhältnis schließen? Wir entlehnen aus der philosophischen Untersuchung die Kriterien der Kausalität. Es sind die Sukzession, die Zurückführung auf bekannte Gesetze und die Unzerlegbarkeit. Trifft nur das erste dieser Merkmale zu, so kann unser Denken, welches alle seine Urteile nach dem Prinzip von Grund und Folge verknüpfen will, nicht umhin, eine diese regelmäßige Abfolge erzeugende Ursache vorauszusetzen, doch mag dieselbe verborgen oder auf eine Anzahl von gleichlaufenden Teilursachen zurückzuführen sein.

Und so zeigt denn die Tatsache, daß mit unfehlbarer Regelmäßigkeit auf den Eintritt einer Mißernte oder geschäftlichen Krise ceteris paribus eine Häufung von Eigentumsverbrechen unter der betroffenen Bevölkerung eintritt, das Vorhandensein eines gewissen ursächlichen Zusammenhanges. Andernfalls fielen die Ziffern der menschlichen Handlungen unter die Gesetze der Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche auch den steifnackigsten Zweifler seines Irrtums gar bald überführen würde. Denn: „Künftig zu erwartende Tatsachen werden immer dann der Wahrscheinlichkeitsbestimmung zugänglich, wenn irgend welche Umstände denkbar sind, die den Eintritt derselben vereiteln können.“[1]) Wer die absolute Willensfreiheit verteidigt und jede Abhängigkeit von der Außenwelt leugnet, der behauptet nämlich eben damit: Es ist kein Grund vorhanden, weshalb in England nicht ebensogut 0, als 10, 20, 100, 100000, 1000000 Diebstähle alljährlich erfolgen sollten. Nun aber ist die Wahrscheinlichkeit, daß beim Wurfe eines sechsseitigen Würfels 1 geworfen werde, $1/6$, daß zweimal hintereinander 1 geworfen werde, $\frac{1}{6.6} = \frac{1}{36}$, und so vermindert sich die Wahrscheinlichkeit sich unmittelbar folgender gleicher Augenzahl sehr rasch, so daß sie bereits für viermalige Wiederholung nur noch $\frac{1}{7776}$ beträgt. Daß nun die menschlichen Handlungen während einer Reihe von Jahren auch nur annähernd konstant wiederkehrten, während doch ebensowohl hundertmal mehr oder weniger Fälle erfolgen könnten, daß insbesondere jeder Umgestaltung der äußeren Lage eine Schwankung der Handlungsfrequenz auf dem Fuße folgt, während ganz gut wieder dieselbe Ziffer oder eine

---

[1]) Wundt, Logik I, 393.

bedeutend größere oder kleinere auftreten könnte, ergäbe für den Wahrscheinlichkeitsgrad einen sehr kleinen Bruch, der schon nach wenig Jahren für die tatsächliche Beurteilung gleichbedeutend mit Null würde, also die Unmöglichkeit bewiese. Folglich behaupten wir, und glauben es bewiesen zu haben, daß die Willenssubjekte von der umgebenden Sphäre abhängig seien. Als vor dem Abbé Galiani ein Spieler in Neapel einigemale hintereinander einen Sechserpasch warf, rief jener: „Sangue di Bacco, les dés sont pipés!“ [1]) Und so rufen wir dem absoluten Indeterministen, welcher in der Willensfreiheit einen Faktor einfügt, der ohne Zusammenhang mit der Außenwelt nach eigener Willkür den Entscheid fällt und damit nur durch Zufall mit der äußern Bewegung Schritt halten kann, entgegen: „Alle Wetter, deine Willensfreiheit im absoluten Sinne ist gefälscht, es gibt keinen gegen die Umgebung indefferenten Willen!“

In Wahrheit glaubt denn auch fast jedermann an einen solchen notwendig eintretenden Einfluß der bürgerlichen Sphäre auf das Durchschnittshandeln der Menschen. Wie man aus der Beobachtung, daß bei tuberkulöser Peritonitis der bloße Lichteintritt in die geöffnete Bauchhöhle häufig von Genesung begleitet ist, auf eine heilende Tätigkeit des Lichtes schließt, obschon niemand angeben kann, wie sich diese auswirkt, so schließt man stets aus der Parallelbewegung der bürgerlichen Sphäre und menschlicher Verrichtungen auf einen realen Zusammenhang beider. Freilich darf niemand behaupten, die Umgebung verursache die Willensreaktion. Wie der Druck auf den elektrischen Knopf zwar das Läutwerk in Bewegung setzt, aber keineswegs die eigentliche Ursache des Läutens, sondern nur eine Bedingung desselben ausmacht, so ist es auch denkbar, daß die äußern physischen und geistigen Umstände nur die im Subjekte ruhenden Energien auslösen. Das ist eben der böse Hexenzauber, der auf der Moralstatistik ruht, daß sie immer nur auf Gesetze hinweist, sie aber nicht zu nennen vermag.[2]) Und selbst wenn uns ein empirisches Gesetz (z. B. die Zunahme der Verbrechen bei Wohnungsnot) bekannt

---

[1]) Th. Menzi, Der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft, S. 203.

[2]) Hollenberg 16.

ist, so gehört es zu seinem Wesen, daß wir nicht wissen, ob es aus den verschiedenen Wirkungen einer einzigen Ursache, oder aus den Wirkungen verschiedener Ursachen hervorgeht.[1] „Nicht selten sind Naturerscheinungen durch ein Zusammenwirken mehrfacher, sich wechselseitig unterstützender, teilweise auch sich gegenseitig aufhebender Ursachen bedingt. In diesem Falle ist es keineswegs leicht, für diese verwickelten Vorgänge das eigentliche Gesetz zu finden.“[2] Hüten wir uns nur vor der naiven Kausalvorstellung, welche ein Element von dem einen Objekt auf das andere herüberspringen und dort unbekümmert um die Natur des letzteren schalten und walten läßt, sodaß die Eigenart dieses Gegenstandes ganz außer Betracht fiele!

Obschon die Moralstatistik über die Vermittlung der Einflüsse des Milieu sich ausschweigt, verhilft die moralstatistische Technik der historischen Prüfung zu sicheren Resultaten. Für das Freiheitsproblem sind namentlich zwei innerlich zusammenhängende Fragen wichtig: 1. Kommen für das Handlungsergebnis wirklich nur die äußeren Zustände der Gesellschaft, die naturhistorischen Bedingungen von Alter, Geschlecht, Klima, Nahrung usw. in Betracht? 2. Ist die feste Zahl der Handlungen geregelt durch ein fatalistisches, allem menschlichen Wollen vorangehendes Gesetz, wie Adolf Wagner es ehedem schrieb, eine Art Staatsgesetz, welches im voraus bestimmte, wie viele Paare heiraten dürfen, wie viele junge Mädchen alte Männer bekommen usw.,[3] oder verrät sie wenigstens die notwendige Bedingtheit der Einzelwillen durch gewisse Faktoren? — Die erste Frage ist rasch erledigt. Wir suchen einfach Fälle, in welchen die äußere Umgebung mit Ausnahme der Einschaltung eines geistigen Motivs gleichblieb. Ein solcher liegt vor in den Zahlen der Findelkinder in Frankreich. Die Skala bietet folgendes Bild:

Im Jahre	1825:	23.274	Findlinge.		Im Jahre	1829:	33,090	Findlinge.
„ „	1826:	32.876	„		„ „	1830:	33.423	„
„ „	1827:	32.504	„		„ „	1831:	35.863	„
„ „	1828:	33,749	„		„ „	1832:	35.460	„

[1]) Mill, Logik II, 45; vgl. auch 382 f.

[2]) Rocholl II, 47.

[3]) Drobisch 15 f.

Als in diesem Jahre die tours (Drehläden) der Findelhäuser zu vermindern beschlossen wurde, sanken die Zahlen sehr rasch:

Im Jahre 1833:	33,374	Findlinge.		Im Jahre 1836:	31,495	Findlinge.
„ „ 1834:	31,846	„		„ „ 1837:	29,646	„
„ „ 1835:	31,413	„		„ „ 1838:	26,900	„ [1]

Offenbar hat hier das Schamgefühl gesprochen. Der nämliche Umschlag ließ sich häufig bei neuen Gesetzgebungen beobachten. Man erinnere sich nur an die plötzliche Abnahme der unehelichen Geburten in Deutschland nach Einführung der Gesetze, welche die Niederlassung und Eheschließung erleichterten. Bekannt ist, wie das Christentum bewirkte, daß die künstliche Hervorrufung einer Fehlgeburt, im Altertum von wenig Menschen verdammt, seltener wurde.[2] Somit wissen wir, daß die menschlichen Handlungen keineswegs auf einer naturgesetzlichen Notwendigkeit beruhen. Die Beweggründe spielen eine sehr große Rolle. Nicht über die Köpfe der Menschen hinweg wird eine bestimmte Handlungsfrequenz diktiert, vielmehr bilden die überlegenden, wollenden Menschen ein vermittelndes, mitwirkendes Glied jenes Kausalverhältnisses zwischen bürgerlicher Sphäre und effektuierten Wollungen. Damit ist der Gedanke einer einseitig physischen Determination abgelehnt.

Wir stehen nunmehr vor dem zweiten Problem: Ist durch die von uns erhärtete Tatsache, daß die Gesamtzahl der menschlichen Willenshandlungen in einem kausalen Verhältnis zur umgebenden Sphäre steht, der Schluß auf individuelle Abhängigkeit notwendig geworden?

Wir argumentieren vorläufig so: Die Gesamtzahl der menschlichen Handlungen ist gebildet durch die Einzelhandlungen. Sie kommt zu stande durch einen äußern und einen innern Faktor. Damit konstante Zahlen entstehen, müssen alljährlich gleichviel Individuen den Umgebungsreizen nachgeben und gleichviel andere sich ihnen versagen.

Wäre es nun möglich, daß in erheblich mehr oder weniger Menschen der freie Wille sich für die Heirat entschiede, so müßte nach dem „Gesetz der großen Zahl", das Laplace

[1] Öttingen 327 f.

[2] Lecky, Sittengeschichte Europas II, 16.

formuliert: „Les possibilités respectives tendent à se développer".[1]) diese Möglichkeit anderer Wollungen nach einiger Zeit notwendig zum Ausdrucke kommen. Da dies nicht der Fall ist, so ergibt sich folglich von vorne herein, daß alljährlich eine bestimmte Anzahl von Individuen vorhanden ist, deren Subjektivität auf die Impulse der Umgebung in bestimmter Weise reagieren muß; denn könnten sie anders handeln, so wären sehr bald die fixen Zahlen verschwunden. Nur feste Gesetzmäßigkeit führt zu konstanten Ziffern, die Fähigkeit des Anderskönnens müßte sie umstoßen. Wenn nun gegen den Schluß von der Konstanz der menschlichen Handlungen auf menschliche (innere und äußere Determination) unbegreiflicherweise noch heute eingewendet wird, es gelinge einer energischen Willenskraft, auch den stärksten äußeren Einflüssen kraftvollen und unbezwingbaren Widerstand entgegenzusetzen, und nicht zu wollen,[2]) so ist zu entgegnen: Gerade diese subjektiv begründeten Widerstände erscheinen ja eben in so großer Gleichmäßigkeit, daß sie nur durch eine gesetzmäßige Entstehungsweise, nicht durch unabhängige Selbstsetzung erklärt werden kann. Der Einzelwille erscheint somit als determiniert, sodaß er nicht anders handeln kann, als die äußern und innern Umstände es erfordern. Aber freilich ist die Moralstatistik, da sie niemals die Entstehung und den Verlauf der Handlungen genau übersehen und daher ihre Unauflöslichkeit prüfen kann, außerstande, direkte Kausalzusammenhänge nachzuweisen.

Der Umzingelung durch diese Gedankenreihen sucht der Indeterminismus durch die mannigfaltigsten taktischen Mittel zu entrinnen. Prüfen wir daher seine **Einwände.**

1. „Die behauptete Konstanz existiert gar nicht; die Schwankungen sind so erheblich, daß gerade die Moralstatistik die Existenz eines freien Willens beweist." Diesen Ausweg schlagen z. B. Lacheret[3]) und Fonsegrive[4]) ein, und Lexis findet: „Die Frage über die menschliche Willensfreiheit kann bei solchen stark unregelmäßigen oder von erkennbaren Ursachen abhängigen Ver-

[1]) Fonsegrive 324.

[2]) A. Michelitsch, Haeckelismus und Darwinismus, S. 64.

[3]) E. Lacheret, La liberté morale 68.

[4]) Fonsegrive 324.

änderungen gänzlich außer Betracht bleiben."[1]) — Es ist richtig, daß die Schwankungen bedeutende Abweichungen vom Mittel aufweisen. Allein dies redet keineswegs zugunsten des Indeterminismus, denn:

a) Die Schwankungen der Gesamtzahl von Ereignissen, welche jedermann auf naturgesetzlichen Ursprung zurückführt, sind oft noch größer. Schon oben erwähnten wir, daß in den meisten Ländern die jährlichen Todesfälle stärker variieren, als die Verehelichungen.[2])

b) In vielen Fällen sind stärkere Schwankungen durch die Prinzipien der Probabilitätsrechnung angesichts der inneren und äußeren Verhältnisse geradezu gefordert. Durch die Fähigkeit der Überlegung wird nämlich die Zahl der möglichen Handlungen bedeutend vermehrt, durch die Veränderung der äußeren und inneren Verhältnisse, z. B. Mißernten, politische Ereignisse usf., die Wucht der Motive variiert.[3])

c) Je sorgfältiger das moralstatistische Material gruppenweise gesondert wird, und je mehr Fälle Berücksichtigung finden, desto größere Konstanz tritt zutage. Auch in den Handlungen der kulturtragenden freien Minoritäten tritt die Regelmäßigkeit der Zahlen wieder hervor, „wenn diese selbständigen Elemente lange beobachtet werden oder im Gewühl der Masse verschwinden."[4])

Nur die rein naturhistorische Auslegung der konstanten Zahlen wird somit durch die Schwankungen widerlegt.

2. „Die behauptete Konstanz bezieht sich nur auf einzelne Handlungen und Personen." Martensen z. B. findet, man dürfe höchstens von einer zeitweiligen Regelmäßigkeit der Verbrechen reden, welche einerseits „auf gewissen sündhaften, zur Zeit bei einer Anzahl von Individuen herrschenden Neigungen beruhen, anderseits auf äußern Verhältnissen, wie Not und Armut, Versuchungen und Gelegenheiten".[5]) Nun ist zu sagen:

---

[1]) Lexis a. a. O. 1226. (2. Aufl. V, 869.) Lexis verwirft jedoch nur die Ableitung einer naturgesetzlichen Determination aus der Moralstatistik.

[2]) S. oben S. 49.

[3]) Vom Einfluß der äußeren Umstände sagt Lacheret seinen Lesern nichts und findet nun, gerade die Schwankungen lassen Raum für das liberum arbitrium, die Regelmäßigkeit der Ereignisse sei „ziemlich illusorisch"!! (S. 68).

[4]) Hollenberg a. a. O. 26f.

[5]) H. Martensen, Die christl. Ethik. Allg. Teil S. 164.

a) Die Konstanz der Handlungen hat sich noch überall gezeigt, wo die Moralstatistik einsetzte. Es ist daher anzunehmen, daß unter ähnlichen Verhältnissen alle Individuen und alle menschlichen Handlungen bei zulänglicher Beobachtung in den Bereich der moralstatistischen Regelmäßigkeit fallen.

b) Auch Martensen sieht sich genötigt, von jenen durch die Moralstatistik in immer gleicher Anzahl ausgehobenen verbrecherischen Individuen anzunehmen, „daß deren Freiheit dermaßen von den natürlichen Trieben und Leidenschaften beherrscht wird, daß sie eigentlich mehr als Naturwesen existieren, weshalb ihre Handlungen eine gewisse Ähnlichkeit bekommen mit den Handlungen der tierischen Individuen.“ [1]) Jene festen Zahlen zeigen uns, „daß die Freiheit eine vielfach gebundene (welch hölzernes Eisen!) sei.“ [2]) Nach diesen Geständnissen nimmt sich die Behauptung, daß die voraus berechneten Untaten (durchaus nichts beweisen) gegen die wesentliche Freiheit der betreffenden Individuen“, so eigentümlich aus, daß wir kein Wort darüber verlieren. Ist aber die Regelmäßigkeit, wie Martensen findet, ein Beleg der „gebundenen“, d. h. nicht existierenden Freiheit, so steht fest, daß alle Handlungen, „weil sie schließlich“ immer als regelmäßig erfunden werden (unter konstanten äußeren Voraussetzungen), determiniert sind.

3. „Die moralstatistische Konstanz hat nicht den Charakter einer notwendigen und allgemeinen Gesetzmäßigkeit.“ Martensen erklärt, angesichts der Regelmäßigkeit der Willenshandlungen sei höchstens von zeitweiligen (!) Gesetzen, oder richtiger, da sich Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht nachweisen lasse, von einer erfahrungsmäßig feststehenden Regelmäßigkeit zu sprechen (sic!). [3]) Schon Leibniz bemühte sich um den Nachweis, daß der Wille nicht logisch, sondern nur empirisch determiniert sei. [4]) Allein ist es für den Kranken, der am Oberkieferkarzinom leidet und nicht mehr operiert werden kann, ein Trost, daß er nach einer nur erfahrungsmäßig feststehenden Gesetzmäßigkeit und nicht aus logischen Gründen das Ende vor sich sieht? Uns inter-

[1]) Martensen 164.
[2]) Martensen 165.
[3]) Martensen 164.
[4]) J. Scholten 28f.

essiert doch einzig die reale, nicht die logische Verknüpfung der Umstände! (Über das Verhältnis beider vergl. Kap. 15.)

4. „Die Konstanz der Zahlen beweist nur, daß eine bestimmte Anzahl von Handlungen gefordert sei. Der freie Wille entscheidet, welche Individuen dieselben begehen werden." Dieses Argument ist durch Quételet, Lotze, G. Simmel[1]) u. a. genugsam widerlegt worden. Sehr prägnant sagt Ferri hierzu: Au fond de cette explication éclectique il y a toujours la possibilité miraculeuse d'obtenir avec la somme de plusieurs individus „relativement libres" une masse „absolument déterminée" dans ses activités.[2]) Wir bemerken:

a) Wird einmal zugegeben, daß eine bestimmte Anzahl von Handlungen erfolgen muß, so sind die einzelnen in der Beziehung, auf welche alles ankommt, unfrei. Ziehen wir mit Kreide einen Kreis, so scheinen die kleinsten Teilchen, unter dem Vergrößerungsglase betrachtet, in wirrer Unordnung dazuliegen und würden, wenn sie als beseelte Wesen gedacht wären, nur einen kleinen Spielraum beherrschen. „Alle jene Kreidepunkte," sagt Lotze, „sind in derjenigen Beziehung, die für die Gestalt des Ganzen von Bedeutung ist, vollständig determiniert .... Wären sie nun lebendige Wesen, so lehrte dies Gleichnis nur die einfache Wahrheit, daß sie Freiheit für ihre Handlungen in denjenigen Richtungen haben, über welche kein allgemeines Gesetz etwas bestimmt: verlangte daher das Gesetz etwa von einer Gesellschaft eine Anzahl Diebstähle, so sind die Täter nicht in bezug auf ihren diebischen Entschluß, sondern darin etwa frei, ob sie zu Pferde oder zu Fuß stehlen wollen."[3])

b) Wie abenteuerlich ist ferner der Gedanke, es schwebe ein Gesetz über den Häuptern der Menschen und fordre seinen Tribut, wie die Magyaren ihn eintrieben, es den einzelnen Staaten überlassend, wer die Beträge lieferte! Nur durch die einzelnen hindurch gehen die wirklichen Kausalbeziehungen. Die Gesamtzahl ist eine Abstraktion, nicht direktes Produkt einer realen Kraft.

5. „Die Konstanz kann frei gewollt sein." Fonsegrive meint: „Wenn man aus der Abwesenheit von Störungen auf die

[1]) G. Simmel, Einl. in die Moralwissenschaft II, 189.
[2]) H. Ferri, La sociologie criminelle, S. 274.
[3]) Lotze, Mikrokosmus III, 78.

Abwesenheit des liberum arbitrium schließt, so setzt man grundlos voraus, daß der freie Wille notwendigerweise die Durchschnittszahlen verwirren muß, d. h. daß er einem notwendigen Gesetze unterworfen ist, was darauf hinausläuft, daß er nicht existiert.“[1]) Wir machen folgende Aussetzungen:

a) Die Wissenschaft sucht stets möglichst einfache Erklärungen. Sie wird nicht Kräfte vorhanden glauben ohne die Beobachtung von Bewegungsänderungen. Sie glaubt nicht an Möglichkeiten, die niemals, trotzdem es so sehr im Interesse der einzelnen wie der Gesamtheit läge, aus ihrer Unsichtbarkeit heraustreten.

b) Wir haben uns nicht nur auf feststehende Daten, sondern auch auf parallel laufende Schwankungen von Verhältnissen und Handlungen berufen, ja auf letzteres das größere Gewicht gelegt. Ob nun die Versuchung zur unethischen Tat noch so groß wird, der sog. „freie Wille“ hält sich verborgen oder trottelt wie ein überflüssiger Hund neben dem Wagen her. Jagt ihn doch fort, den blöden Gesellen!

6. „Die konstante Handlungszahl und ihre den Verhältnissen gleichlaufenden Variationen wären auch möglich, wenn der Wille nur als akzidentielle Ursache neben den konstanten äußeren und inneren Ursachen wirkte.“ Der Indeterminismus könnte sich da auf ein Gesetz berufen, das Drobisch sehr gut formuliert: „Überall, wo konstante Ursachen mit regellos variierenden akzidentiellen Ursachen wiederholt zusammentreffen, hierdurch aber nur alternativ zweierlei einander ausschließende (entgegengesetzte) Arten von Ereignissen bewirkt werden können, müssen bei einer hinlänglich großen Zahl der Wiederholung dieses Zusammentreffens die Zahlen, in welchen die Ereignisse beider Arten eintreten, sich allmählich einem konstanten Verhältnis annähern.“[2]) Werden z. B. aus einem Gefäß schwarzer und weißer Kugeln einzelne nach Art einer Lotterieziehung entfernt, so ist deren Anzahl und proportionales Verhältnis eine konstante, die herausgreifende Hand beziehungsweise die Zahl der Umdrehungen der Trommel regellos variierend. Dennoch ergibt sich bei vielen Versuchen ein konstantes Verhältnis der gezogenen weißen zu den gezogenen

---

[1]) Fonsegrive 325.

[2]) Drobisch 12.

schwarzen Kugeln. Jede einzelne Handlung aber ist durch einen unberechenbaren akzidentiellen Faktor mitbedingt. Liegt es nun nicht nahe, den Willen als eine solche mitwirkende Ursache zu betrachten, welche für die einzelne Handlung entscheidet, im Ganzen der Massenhandlung aber verschwindet?

Man muß zugeben, daß diese Argumentation, welche sich übrigens bei den Indeterministen selbst sehr selten vorfindet, logisch und empirisch nicht umgestoßen werden kann. „Denn da wir Ursachen nur aus ihren Wirkungen erschließen und an ihnen messen können, so sind diejenigen Ursachen, deren Wirkungen sich permanent ausgleichen, unerforschbar.“[1] „Es bleibt die Annahme möglich, daß neben einer gewissen Anzahl regelmäßig wirkender Ursachen, welche uns psychologisch in Gestalt der Motive gegeben sind, ein kausalitätsloser Wille als begleitender Faktor wirke.“[2]

Allein ist dieser Begriff des freien Willens dasjenige, was den Intentionen des Indeterminismus entspricht? Ist es der Mühe wert, diese Hypothese, welche bis anhin noch nicht durch das Geringste wahrscheinlich gemacht wurde, anzunehmen?

a) Jene akzidentiellen Ursachen, welche bei der empirischen Wahrscheinlichkeitsberechnung des numerischen Verhältnisses zwischen den weißen und schwarzen Kugeln mitwirkten, manifestierten nur deren Proportion. Das endgültige Ergebnis konnten sie nicht ändern. Ob eine mechanische Vorrichtung oder ein Waisenknabe mit verbundenen Augen in die Urne greift, ob ein Dante oder ein Falstaff, ist ganz gleichgültig. Und da soll man noch einen großen Respekt hegen vor dem „kausalitätslosen“[3] freien Willen? Konstatieren wir nur: Er ist bloß imstande, die von außen an ihn herankommenden Motive (in ihrer Gesamtheit) zu bestätigen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu enthüllen. Alles in allem vermag er kein einziges Delikt zu verhindern, keine einzige gute Tat hervorzurufen. Er ist streng konservativ auch in der mißlichsten Lage. Alle Veränderung der Handlungsfrequenz kommt von außen! Er

[1] Wundt, Logik I, 401.
[2] Wundt, Physiol. Psych. III, 319.
[3] Wir verstehen den Begriff hier nur retrospektiv.

ist ein Arzt, der, wenn er mit seinen Mixturen zehn Menschen gerettet hat, zehn andere vergiften muß, denn die Gesamtzahl muß immer dieselbe bleiben. Veränderte der freie Wille eine Anzahl von Willensakten, so daß sie den Motiven zuwiderliefen, so müßte er ebensoviele nötigen, ihnen zu entsprechen. Welch jämmerlicher freier Wille! Sein Wirken ist identisch mit dem Zufall, wenn hierunter verstanden wird „das Eintreffen eines Phänomens unter gewissen Umständen, ohne daß wir deswegen einen Grund zu folgern hätten, es würde unter diesen Umständen wiederkehren".[1]) Alle religiösen und sittlichen Bedenken steigen auf, und wir sind schließlich froh, diesen freien Willen vor der Hand noch als einen künstlichen Einschub zwar nicht umbringen, aber doch stehen lassen und als unwahrscheinlich betrachten zu dürfen. — Endlich ist es bedenklich — wir wollen jedoch nicht mit Wundt von einem logischen Widerspruch reden[2]) — daß der Wille in zwei Faktoren, einen kausalitätslosen und einen determinierten, zerlegt wird. Dieser Punkt erheischt jedoch bereits eine psychologische Analyse, die wir erst später zu geben gedenken.

Wir sehen also, daß ein indeterminierter Wille den einzelnen zugeschrieben werden kann, aber nur als völlig haltloser, in bezug auf die gesamten Wollungen seine wankelmütigen Eingriffe in die gesetzmäßig sich vollziehenden bewußtseinsimmanenten und -transzendenten Vorgänge glücklicherweise selbst paralysierender Zufall.

7. Die konstante Handlungsziffer kann die größten Schwankungen der Willensvorgänge, in denen der freie Wille die verschiedensten Massenbewegungen ausübt, verbergen; denn

α) einerseits können den nämlichen Handlungszahlen die verschiedensten in beliebigen Verhältnissen schwankenden Motive zugrunde liegen.[3])

β) anderseits wäre denkbar, daß die Zahl der jährlichen Versuchungen wechselte, und durch Massenbewegungen freier Individuen das Gleichgewicht wieder hergestellt würde.

---

[1]) Mill, Logik II, 55.
[2]) Wundt, Phys. Psychol. III, 319.
[3]) Lotze, Mikrokosmus III, 79.

Auch diese Behauptungen können wir nicht einfach als falsch entlarven. Allein es ist nicht schwierig, ihre Unwahrscheinlichkeit zu zeigen.

a) Wenn wir die Massenhandlungen, welche auf verschiedene Arten entstanden sein können, in gleichartige Gruppen zerlegen, so zeigen auch diese letzteren (abgesehen von speziellen Ursachen, welche vorübergehende Schwankungen hervorrufen können) diese nämliche Gleichförmigkeit. Auf dieselbe Anzahl von Mordtaten kommen immer verhältnismäßig gleich viele Erdolchungen, Vergiftungen usw.[1]) Der nämlichen Selbstmordfrequenz liegen bei Männern und Frauen immer verhältnismäßig die gleichen Motive zugrunde, gleichviele Fälle, in denen Geisteskrankheit, körperliches Leiden, Lasterhaftigkeit, Familienzank, Furcht inklus. Reue und Gewissensbisse, Lebensüberdruß, Affekte, Kummer usf. zum Suizidium treiben.[2]) Es darf daher angenommen werden, daß bei großen Zahlen im Falle der Abwesenheit erheblicher Schwankungen die Motive gruppenweise gleich sind, und keine Massenbewegungen durch eine gewaltsame Variation seitens des freien Willens hervorgerufen werden. Natürlich kann man solche Zwischenaktionen des freien Willens hinzudenken, ja sogar noch tausend Instanzen hinter dem freien Willen, wenn sie sich nur hübsch paralysieren. Die arme, blinde Mutter Statistik kommt eben ihren Kindern, wenn sie Ausflüchte vorbringen, nie auf den Sprung.

b) Ähnliche Überlegungen führen zur Ablehnung des andern Einwandes, wonach die Zahl der Versuchungen, welche für die Willenstätigkeit einzig und allein in Betracht kommen, großen Flutungen ausgesetzt sein könnte. Der Gegner wollte zu bedenken geben, daß der Schluß von der gleichlaufenden Veränderung der Umgebung und der Handlungsfrequenz auf ein notwendiges, quantitativ ein für allemal abgemessenes Bedingtsein des Willens durch die erstere unstatthaft sei, indem ja vielleicht der Wille jetzt der Hochflut der Versuchungen entgegenträte, jetzt die Ebbe der Versuchungen frei verstärkte. Lotze drückt den Ein-

---

[1]) Buckle a. a. O. I, 22 mit Berufung auf Quételet, Sur l'homme I, 7 und II. 164, 247.

[2]) Öttingen 728.

wand aus mit den Worten: „Wenn sie (die statistischen Gesetze, entsprungen z. B. aus der Zusammenstellung der abgeurteilten Verbrechen) in bezug auf menschliche Freiheit etwas beweisen wollten, müßten sie zugleich zeigen können, daß auch die Anzahl der begangenen in eben so beständigem Verhältnis zu der der gewollten, verhüteten oder fehlgeschlagenen, ja überhaupt zu der ganzen Menge im Innern der Gemüter aufgetauchten mehr oder weniger ernstlichen Versuchungen stehe.“[1]) Streng genommen ist dies ganz richtig, nur ergäbe auch der verlangte Nachweis keinen Beweis für die Determination des Willens, wie Lotze hier angibt. Sogar um nur den Stand der Sittlichkeit eines Volkes zu kennen, müßte man, wie selbst Lange[2]) zugibt, mindestens die Zahl der strafbaren Handlungen durch die Zahl der Gelegenheiten oder Versuchungen zu jenen Delikten dividieren können. Die nämlichen Umstände sollten feststehen, wenn die Verrichtungen des Willens auf Konstanz, Zu- oder Abnahme zu prüfen sind. Nun aber können wir nicht sagen, wie sich das Verhältnis des Willens zu den Gelegenheiten und Versuchungen in normalen Zeiten gestaltet. Noch weniger wissen wir anzugeben, wie stark bei Mißernten durch Hunger die Reize zum Diebstahl vermehrt, durch geschärfte Wachsamkeit vermindert werden.[3]) Vielleicht hat der Wille trotz erhöhter Diebstahlsfrequenz weit energischer gekämpft, und das prozentuale Verhältnis zu den Reizen und Gelegenheiten erheblich verbessert. Wer will es berechnen? Schon die einfachsten Zahlen, wie z. B. die Zahl der Individuen, die möglicherweise Gelegenheit, Veranlassung und Versuchung finden, eine bestimmte Handlung oder Unterlassung in einer Zeitstrecke wirklich zu begehen, lassen sich nie genau angeben.[4]) — Und doch sind wir nicht ratlos. Nehmen wir zuerst die Fälle, in denen der konstanten Handlungsziffer stabile Umgebungsverhältnisse entsprechen. Wir dürfen annehmen, daß die Zahl der Veranlassungen und Gelegenheiten ziemlich gleichbleibt,[5]) wo nicht eine sichtlich bedeutsame Ursache hinzutritt. Wir alle glauben,

[1]) Lotze, Mikrok. III, 79.
[2]) Lange, Gesch. d. Mat. II, 406.
[3]) Wahn a. a. O. 33 f.
[4]) Lexis 1222 (2. Aufl. V, 866).
[5]) Drobisch 54.

daß normalerweise alljährlich ungefähr gleichviele arbeitsscheue durch die Straßen einer Großstadt schlendern und gleichvielen Versuchungen ausgesetzt sind. Da bei denselben äußeren Verhältnissen die Zahl der Diebstähle von ähnlicher Art beharrt, ist natürlich auch das Verhältnis der diebischen Entschlüsse zu den Versuchungen und Gelegenheiten gleichgeblieben. Jene hypothetischen Massenschwankungen des Willens sind folglich genau so unwahrscheinlich, wie die Variationen der Versuchungen. Sie sind doppelt unwahrscheinlich, weil sie dem Zufall entspringen müßten, und dennoch ihre Verstärkung oder Verminderung genau dem Abnehmen oder Anschwellen der Versuchungen entspräche. Das Wunder dieser Kompensation wäre riesengroß. — Auf Beweise verzichten wir auch, wenn wir die statistischen Nachforschungen über die Wirkungen der Umgebungsveränderungen auf die Handlungsziffer in bezug auf das zwischen ihnen eingeschaltete Willensmoment prüfen sollen. Es ist offenbar richtig, daß bei einer Mißernte nicht nur der Trieb zu unrechtmäßigen Eingriffen in fremdes Eigentum, sondern auch die Gelegenheit dazu, nicht nur die Zahl der Entschlüsse zum Diebstahl, sondern auch die der Überwindungen des verbotenen Gelüstes eine Veränderung erfährt. Allein sollte uns die Wirksamkeit der äußeren Faktoren und der Motive so ganz verborgen sein, weil uns ihr mathematischer Ausdruck fehlt? Können wir nicht Stichproben vornehmen, die doch einige Wegleitung geben? Sind uns die wirklichen Verhältnisse denn ganz unbekannt? Wird nicht die zahlenmäßige durch die historische Erkenntnis ergänzt? Sind wir nicht überzeugt, daß für die Massen hingehaltener Hunger stärker ist, als die Furcht vor dem Gefängnis? Wissen wir nicht, daß die ungesättigte Begierde den Blick für die Wünschbarkeit von unvergleichlich viel mehr Gegenständen öffnet, als die Ängstlichkeit der Besitzer verbergen kann?

Je mehr die Not drängt, desto schwächer ist der Widerstand seitens einer bestimmten Zahl von Individuen. Von Massenbewegungen des freien Willens, welcher einem unregelmäßigen Anwachsen der Versuchungen einen derartigen Widerstand entgegensetzte, daß dennoch z. B. eine ruhig ansteigende Frequenzkurve entstünde, beobachten wir nirgends eine Spur. Ob man

behufs Abschaffung des italienischen Räuberwesens die Erwerbsverhältnisse, die moralische Einsicht, die Bildung überhaupt hebe, oder die Gensdarmerie verstärke, immer werden sich regelmäßige Veränderungen zeigen; von einem die unruhigen Zuckungen der Versuchungen und Abschreckungen ausgleichenden, kausalitätslosen Regulator ist nichts wahrzunehmen. Seine Annahme ist daher sehr unwahrscheinlich.

8. „Die konstante Handlungsfrequenz ist unerklärbar auch bei Annahme der Unfreiheit des Willens.“ Lotze z. B. findet es unerklärlich, warum bei Notstand die Zahl der Diebstähle, statt des unredlichen Gesamtgewinns, konstant sei, wenn doch nicht die Armut, sondern das Gefühl des Mangels wirkend zu denken sei.[1]) Die Lösung des Rätseis ist sehr einfach. Das Gefühl des Mangels verteilt sich eben auf eine bestimmte Anzahl von Individuen, die sich stets in verhältnismäßig konstanter Ziffer an der Grenze des Subsistenzminimums befinden und nun nicht Reichtümer, sondern zunächst ihren Bedarf sich aneignen wollen. Warum sollte die Zahl der Eigentumsverbrechen und ihre Vermehrung oder Verminderung da nicht ebenso konstant erfolgen, wie die Zahl jener zum sittlichen Widerstande unfähigen Not leidenden Proletarier konstant und regelmäßig zu- oder abnehmend gedacht werden kann?

Werfen wir nun noch einen kurzen Rückblick auf das Gesagte. Wir haben weder die deterministische Theorie bewiesen, noch den Indeterminismus widerlegt. Nur den Indeterminismus, welcher die Handlungen aus einem absolut unabhängigen Willen allein, ohne Rücksicht auf die umgebende Sphäre und die durch sie hervorgerufenen Motive ableiten wollte, sowie jenen Determinismus, welcher mit Übergehung der inneren Faktoren rein naturgesetzlich die konstante Zahl der menschlichen Verrichtungen zu erklären unternahm, glauben wir allerdings, soweit eine empirische Untersuchung überhaupt Gewißheit schaffen kann, aufs Haupt geschlagen und tödlich getroffen zu haben. Es ist für uns ausgemacht, daß nur zwei Anschauungen möglich sind: entweder ein innerer Determinismus, der lehrt, daß das Subjekt die von außen kommenden Anregungen aufnimmt und gemäß seiner

---

[1]) Lotze, Mikrok. III, 76 f.

geistigen Eigenart nach Gesetzen verarbeitet, oder ein Indeterminismus, laut welchem der Wille in zwei Teile zerspalten wird: die Motive und den freien Willen im engern Sinn. Erstere sind von den äußern Verhältnissen und der innern Organisation durchaus determiniert. Und der „freie Wille" im engern Sinne? Wenn die Willenssubjekte frei sein sollen, so ist dies nur in der Weise denkbar, daß die Widerstände gegen den Drang der Motive sich selbst paralysieren. Wie die unabhängigen, selbstherrlichen Willen es fertig bringen, daß sie, ohne voneinander etwas zu wissen, sich gegenseitig hemmen, und in ihrer Gesamtheit ein Resultat erzeugen, welches genau dem entspricht, welches bei ihrer völligen Abwesenheit aus der Kraft der Motive entstünde, ist ein ungeheures Rätsel, das dem Indeterminismus in den Augen vieler den Hals brechen wird. Sie müssen sich neutralisieren, was dem indeterministischen Begriff des „freien" Willens widerspricht. Hoekstra hatte zwar geäußert, auch aus Zufälligkeiten könne Notwendigkeit entstehen, mußte sich aber von Scholten die Korrektur gefallen lassen: „Die hier auftretende Schlußfolgerung käme auf folgendes hinaus: $1+3+9=13$; aber 1 kann auch 5, 3 kann 4 und 9 kann 8 sein, doch bleibt die Summe dieselbe: $5+4+8=13$!"[1]) Im Begriff des freien Willens, wie der Indeterminismus ihn faßt, liegt ja, daß jede Wollung auch anders hätte ausfallen können, also ist Scholtens Kritik völlig berechtigt. Fassen wir die verschiedenen „freien Willen" in einen Kollektivbegriff zusammen, so erhalten wir eine Instanz, welche den Motiven ganz genau ebensoviele placet, als non placet erteilen muß. Ist dieses Wesen, das ewig seine eigenen Beschlüsse zu paralysieren genötigt ist, mehr als ein armer Paralytikus, ein Hülfloser, der unregelmäßig hin und her zittert, jedoch nicht, was doch die Hauptsache wäre, vom Flecke kommt? Können wir nur einen Funken Respekt haben vor diesem indeterminierten Willen, der nicht einmal die Tendenz auf irgend eine Richtung haben kann, und ganz jenem bekannten Bajazzo gleicht, der zwei Aktenbündel unter dem Arme trug und auf die Frage, was das eine derselben enthalte, entgegnete: „Befehle!" und auf die Frage, was sich im andern befinde, antwortete: „Gegen-

---

[1]) Scholten, Der freie Wille 200 f.

befehle!" Nur sind dem „freien Willen" größerer Massen, deren Teile sich neutralisieren müssen, die Befehle und Gegenbefehle genau zu gleichen Gewichten zugemessen.

Eine dritte Möglichkeit neben diesem innern Determinismus und dieser Lehre vom freien Willen, der seine Tätigkeit selbst beständig aufhebt, ist undenkbar, man müßte denn steifnackig von Möglichkeiten reden, die irgendwo verborgen sitzen und niederträchtig genug sind, niemals zum Vorschein zu kommen, obschon die Not ruft. Mit solchen Möglichkeiten, welche schließlich notwendig zur folie du doute, also ins Irrenhaus führen, indem der Mensch vor lauter Zweifeln und Grübeln, vor lauter Möglichkeiten zu keinem Entschlusse kommt, kann sich die Wissenschaft nicht abgeben.

Kap. 3. Willensfreiheit und Erziehung.

Worin auch immer das Ziel der Erziehung gesucht werde, so dürfte doch ihr formaler Begriff keinen Gegenstand sich kreuzender Ansichten bilden. Wir erwarten denn auch keinen Widerstand, wenn wir definieren: „Erziehung bedeutet den Inbegriff derjenigen von mündigen Personen auf Unmündige absichtsvoll ausgeübten Funktionen, welche in den letztern einen von den ersteren geplanten habituellen Zustand hervorrufen sollen". Offenbar setzt die erzieherische Einwirkung den Glauben an die Möglichkeit einer festen Gestaltung des Willenslebens im Zögling voraus.[1]) Eine rigoros indeterministische Pädagogik, welche der possibilitas utriusque ein festes Beharren zuschriebe, durchsägte hinsichtlich der Willensbildung den Ast, auf dem sie säße, und gäbe sich dem Gelächter preis.

Die Würdigung des Erziehungseinflusses ist freilich eine sehr verschiedene. Während die einen, vielleicht in unbewußter Gedankenverknüpfung mit der zarten äußeren Gestalt, die Kindesseele dem Wachse vergleichen, das in williger Nachgiebigkeit jeder Form des aufgedrückten Petschafts sich anschmiegt, wittern andere in

[1]) Lotze, Mikrok. III, 78.

jenem Anblick ein loses Spiel, darauf berechnet, den unbändigen Trotz des eigenwilligen Innenlebens zu verbergen. So stehen sich abermals jene beiden Betrachtungsweisen gegenüber, die uns in den gegenwärtigen Untersuchungen nie verlassen: Hier soll der Wille am Gängelbande der Umgebung geleitet werden, dort redet man von der Anpassungsunfähigkeit des Kindes. Das „Naturam furca expellas, tamen usque recurret“ des Horaz assimiliert sich die Gedanken der einen, während die anderen wähnen, man brauche nur an die „tabula rasa“ der Kindesseele heranzutreten, um sogleich beliebige Schriftzüge eingraben zu können. Oft urteilt der nämliche Beobachter ganz verschieden, je nachdem er sich als Objekt oder Subjekt der Erziehung in Erwägung zieht, wobei er die Vorzüge seiner Entwicklung sich selber und seiner Tätigkeit, die Bildungsmängel aber der Erziehung zuschreibt.[1])

Wir knüpfen unsere Kritik am einfachsten an unsere Einsicht in die Wirkungsweise der Umgebung an, sind doch die Erzieher nichts anderes, als Segmente jener Sphäre. Als planmäßiges Einwirken auf die Zöglinge in ihrer bildungsfähigsten Periode läßt uns die Pädagogie von vorneherein nur eine Bestätigung der im vorigen Abschnitt gemachten Erfahrungen erwarten.

Dies trifft denn auch vollständig zu. Daß schon jene Behandlung, welche noch an der Grenze zwischen bloßer Verpflegung und Erziehung steht, für die ganze Zukunft des Kindes eine eminente Rolle spielt, werden wir noch wiederholt nachzuweisen Gelegenheit haben. Wie viel tausendmal können wir die Ursachen der sittlichen Verwahrlosung in einer verkehrten Erziehung nachweisen, sei es, daß sie durch allzu große Strenge, sei es, daß sie durch Wankelmut, Schwäche oder unmoralische Tendenz sündigte! Wie häufig ereignet es sich aber auch, daß ein bezüglich des Willenslebens zu degenerieren beginnendes Pflänzlein sogleich sich erholt und erstarkt, wenn es in das gute Erdreich einer einsichtigen Erziehung verpflanzt wird! Wer wüßte nicht aus eigener Erfahrung davon zu erzählen, welche Menge edler Impulse von der Tätigkeit eines trefflichen Erziehers ausgeht! Seine Worte klingen in der Seele des Schülers fort wie unwiderstehliche Lockrufe, und auch in minder empfänglichen Gemütern erwacht brennende Scham,

[1]) Waitz, Allg. Pädagogik 46.

wenn der sittliche Ernst des Lehrers, umrahmt von der Ehrfurcht aller guten Elemente in einer Schulklasse, zum Tadel Anlaß findet. Und wer auch in der herrlichen Bildersprache der Bibel nicht heimisch wäre, müßte doch lebendig mitfühlen mit dem dankbaren Seher: „Die Lehrer aber werden leuchten wie der Glanz der Himmelsveste und die, so viele zur Gerechtigkeit wiesen, wie die Sterne immer und ewig".[1] Keiner, der sich vorstellt, er wäre in einer Atmosphäre voll materiellen und sittlichen Unrates aufgewachsen, seine kindliche Unschuld wäre im Schlamm der Unzucht geschändet, sein Bedürfnis nach Liebe in einem Strome von Grausamkeit, Schadenfreude und Gemeinheit ertränkt worden, keiner wagt zu behaupten, daß diese Erziehung ohne jeglichen Einfluß auf die Gestaltung seines Willens hätte bleiben können.

Am instruktivsten sind auch hier wieder die Fälle, in denen wir die Wirkungen einer Umgebungsvariation wahrnehmen. Leider sind die Folgen der Erziehungsveränderung zahlenmäßig noch wenig erforscht. Immerhin verbreitet schon das Wenige, was bis heute veröffentlicht wurde, einiges Licht. Die glänzenden Erziehungsresultate Barnados sind bekannt.[2] Weniger dagegen folgende Daten: Von 1626 Zöglingen, welche während der Jahre 1883—1892 in Preußen die Insassen der Rettungsanstalten für verwahrloste Kinder ausmachten, wurde kurz vor 1901 das Betragen ermittelt. Das Prädikat „gut" oder „befriedigend" erhielten 81,04 %, die Note „mittelmäßig" 6,05 % aller Detinierten, während 12,69 % ein schlechtes Leumundszeugnis erteilt wurde.[3] Da es sich um lauter Individuen handelt, welche beim Eintritt in die Anstalt sittlich verkommen waren und teils bereits die Verbrecherlaufbahn betreten, teils gesetzlich nicht strafbare, aber sittlich ebenso verwerfliche Handlungen verübt hatten, ist die segensreiche Wirksamkeit der Zwangserziehung hier offenkundig. Ohne intensive Beeinflussung der Willensrichtung hätten voraussichtlich alle

---

[1] Dan. 12,3. Marti übersetzt das Partizip מַשְׂכִּיל mit „Weise", was an sich entschieden möglich ist. Allein wir ziehen hier (wie Dan. 9,22) die kausative Erklärung: „einsichtig machend" wegen des Parallelismus mit Vers 3b vor.

[2] Vgl. Lombroso, Die Urs. u. Bekämpfung d. Verbr. S. 285—288.

[3] M. Roth, Welche Erfolge hat die Arbeit an der verwahrlosten Jugend bisher gezeitigt? S. 97.

jene verwahrlosten Existenzen ihre Laufbahn fortgesetzt und wären immer tiefer in die Bande des Unrechts geraten.

Diesen Tatsachen gegenüber betont der Indeterminismus ebenso entschieden die Fruchtlosigkeit der Erziehung in zahllosen Fällen. Jene 12.69 % ungebesserten Korrigenden waren ja denselben pädagogischen Einflüssen ausgesetzt, wie ihre Gefährten, und doch war der Erfolg ihnen gegenüber anscheinend gleich Null. Setzt sich also nicht gar häufig der freie Wille aller Liebesmühe dauernd und erfolgreich entgegen? Ein d'Alembert hatte viel gelitten von ungeschickten Lehrern, dennoch war er mit 24 Jahren Mitglied der Akademie! Und so viele geniale Geister haben die Hülle ihrer Erziehung abgestreift und sind als farbenprächtige Schmetterlinge ihre eigenen Bahnen geflattert!

Die Kritik ist sehr leicht. Wann hätte der Determinismus als solcher Veranlassung, die Allmacht der Erziehung zu behaupten? Jedenfalls hat er selbst nicht das geringste Interesse daran. Wir reden doch nur von den Tatsachen, und diese rufen es uns aus jedem Hause, jedem Künstleratelier und Studierzimmer zu: es gibt keinen Geist, welcher nicht in Wirklichkeit die Spuren seiner Erziehung trüge. Sagen wir von einem Menschen: er hat keine Erziehung! so verknüpfen wir damit den Vorwurf ungebührlichen Benehmens. Stets wird sich unkonzentrierte Erziehung in späteren Defekten ausweisen und so die Wirksamkeit der Einwirkungen auf das werdende Willensleben in der ganzen Zukunft des Betreffenden geltend machen, wenn nicht eine Erziehung noch in seinem späteren Leben nachbessert. Man denke nur etwa an J. J. Rousseau! Und selbst da, wo nach der Emanzipation von der häuslichen Bevormundung und dem Zwang der Schule ein völliger Umschlag der Willensrichtung erfolgt, sieht ein schärferes Auge die Nachwirkungen der Erziehung, sei es auch nur in der Art, wie die Kette zerbrochen wird, oder in heimlichen Gefühlen und Gewohnheiten, welche eben doch auf jene Eindrücke in der Jugendzeit zurückweisen.

Eine besonnene Prüfung wird somit weder die Allmacht noch die absolute Ohnmacht der Erziehung einräumen können.[1] Ob die Absicht der Jugendbildner oder die angeborene Eigenart des

---

[1]) Schleiermachers pädagogische Schriften, S. 15—18.

Zöglings stärker sei, ist eine in dieser Allgemeinheit nicht zu lösende Frage. Wir gehen nicht so weit, wie Kuno Fischer, der bemerkt: „Anlagen können nur entwickelt, diese Entwicklungen können bis zur Verkümmerung gehemmt, bis zur bewunderungswürdigen Leistung gesteigert, aber in der Art und Grundrichtung nicht geändert werden".[1] Wer die Kindesnatur kennt, weiß, daß in diesen Worten ein Widerspruch liegt, da in der kindlichen Seele ausnahmslos sich gegenseitig ablehnende Triebe ruhen und kein Kind entweder ein Engel oder ein Teufel ist. Die „Grundrichtung" kann also nur in dem Überwiegen einer Anlage über andere bestehen. Ist es nun aber tatsächlich bisweilen möglich, diese Anlage (Fischer redet ja von Anlagen überhaupt) bis zur Verkümmerung zu hemmen, so wird eben doch die Grundrichtung des ganzen Individuums, und darauf kommt es an, verändert. Auch Herbert Spencers Votum können wir uns wegen falscher Allgemeinheit nicht aneignen. Dieser trennt sich nämlich von denen, „welche meinen, daß durch geschickte Erziehung aus allen Kindern immer das gemacht werden könnte, was sie werden sollen" und fährt fort: „Im Gegenteil, wir sind der Überzeugung, daß Unvollkommenheiten der Natur durch kluge Behandlung zwar vermindert, aber nicht beseitigt werden können."[2] Demgegenüber glauben wir, daß sehr viele Defekte ausgeglichen und die betreffenden Funktionen auf ein normales Niveau erhoben werden können. Auch ein recht schwach begabter Rechner wird, wenn nicht wirklicher Schwachsinn vorliegt, bei tüchtigem Unterrichte ganz ordentlich rechnen lernen. Daß er ein Newton oder Gauß werden könne, erwarten auch Spencers Gegner natürlich nicht.

So kommen wir denn zu dem Schlusse, daß tatsächlich jedes Willensleben mehr oder weniger die Spuren der Erziehung trägt, daß aber jederzeit stärker oder schwächer ein subjektiver und individueller Faktor nachwirkt. Die Erziehung kann daher in keinem Falle mehr als eine Abweichung von der angeborenen Tendenz der Dispositionen erzielen, doch genügt dies, um der

---

[1] K. Fischer, Über das Problem der menschl. Freiheit 26 (Ü. d. m. Fr. 42).

[2] Herbert Spencer, Die Erziehung in geistiger, sittlicher und leiblicher Hinsicht, S. 171.

Gesamtrichtung des Charakters unter Umständen eine ganz andere Richtung zu geben. Der Grad der Möglichkeit einer Schwenkung wird indessen selbst wieder durch überkommene Anlagen bedingt. Damit taucht eine neue Aufgabe für uns auf.

Kap. 4. Willensfreiheit und Heredität.

Wenn wir die tatsächlichen Beziehungen des Willens zur Außenwelt schildern wollen, dürfen wir uns, um leeren Möglichkeiten zu entgehen, nicht weigern, auch solche Vorgänge hervorzuziehen, welche sich nicht in den Stahlpanzer der gesetzlichen Formulierung kleiden lassen. Dies gilt namentlich auch von der Aufgabe, welche uns die Pädagogik zugeschoben hat. Wir sollen den Komplex jener individuellen Faktoren, die dem Erziehungswerk oft so gewaltige Widerstände entgegensetzen und einen so integrierenden Grundstock unsres Wesens ausmachen, auf seine Beziehung zur Außenwelt prüfen und um seine Herkunft befragen. Da diese psychischen Kräfte angeboren sind und die Einflüsse des Universums im Fötalstadium sämtliche durch die Eltern vermittelt werden, beschäftigt uns zuerst das Problem der Erblichkeit. Wir fragen somit: Inwiefern weist der Individualwille Beziehungen zum elterlichen Leben auf?

Unter Vererbung verstehen wir die Tätigkeit organischer Wesen, sich in den Nachkommen zu wiederholen.[1] Nicht alle Eigenschaften, die dem Menschen von seinen Eltern auf die Lebensreise mitgegeben werden, sind ererbt. Neben dem Gesetz der Vererbung herrscht der Grundsatz der Veränderung.[2]

Über die Tragweite der Vererbung für das Willensleben des einzelnen gehen die Ansichten sehr weit auseinander. Die einen betrachten rundweg die gesamte Individualität in der Hauptsache als ein Produkt der beiden Zellen, die sich im Augenblick der Befruchtung verschmelzen.[3] „Der Mensch wird von seinen Eltern

---

[1]) Ribot, Die Erblichkeit, S. 1.
[2]) Schäfer, Die Vererbung, S. 17.
[3]) Schäfer 16.

gezeugt und geboren: er gleicht ihnen nach Leib und nach Seele. Er ererbt so gut ihr Temperament, ihre Begierden, ihre sinnlich-intellektuellen Kräfte, wie ihre körperlichen Eigenschaften." [1]) „Die Erblichkeit ist eine Form des Determinismus." [2])

Buckle war es, der mit Bezug auf seine Gegenwart die Behauptung einer vorhandenen geistigen Erblichkeit als unbewiesen erklärte.[3]) Ähnlich Lordat, Virey u. a. Wenn Sigwart bemerkt: „Die streng empirische Schule leugnet, wie alle Dispositionen überhaupt, so auch angeborene Unterschiede",[4]) so ist dies in dieser Allgemeinheit unzutreffend; aber zuzugeben ist freilich, daß der Widerstand gegen die Tatsachen der Vererbung kräftig genug einsetzte, bis Lombrosos Schule das andere Extrem vertrat.

Die Schwierigkeiten der Untersuchung sind allerdings außerordentlich groß. Schon einen Menschen zu beurteilen, seine künstlerische und staatsmännische, theoretische und praktische Begabung zu bemessen, ist in zahllosen Fällen äußerst gewagt. Wenn ein hervorragender Diplomat Söhne besitzt, welche gleichfalls eine hohe politische Stellung erreichten, so ist damit für ihre Begabung keine Gewähr geleistet. Wie oft promoviert man den Sohn und meint den Vater! Ferner ist durchaus nicht gesagt, daß auch die wirklich gediegene Leistungsfähigkeit eines Sohnes berühmter Eltern allein auf dem hereditären Moment beruhe, sind doch die Vorteile in der Erziehung, die Impulse durch die Mahnung des Vaters, die trefflichen Anregungen von allen Seiten augenscheinlich. — Am zuverlässigsten sind selbstverständlich die Fälle, in denen das hereditäre Moment möglichst isoliert werden kann, z. B. die Beobachtungen an frühe verwaisten Kindern.

Die Wirklichkeit einer Vererbung der leiblichen Merkmale ist in ungezählten Fällen unleugbar. Am auffälligsten wird dies bei Abnormitäten, wie Schildkrötenhaut, Polydaktylismus, Daltonismus (erbliche Farbenblindheit), Albinismus[5]) usw.

Nicht ganz ebenso deutlich wegen der Konkurrenz der Er-

[1]) Paulsen, System der Ethik I, 421.

[2]) Ribot 421, vgl. 364 ff., 424.

[3]) Buckle, Gesch. d. Zivilis. I, 151 f. Vgl. Schäfer 39.

[4]) Sigwart, Kleine Schriften, Bd. II (Über den Unterschied der Individualitäten) 220.

[5]) Ribot 8.

ziehung, der Macht des Vorurteils und der Protektion ist die Vererbung künstlerischer Talente. Allein wenn der Familie des alten Bäckers in Preßburg Veit Bach von 1550—1800 mindestens 29 hervorragende Tonkünstler entsproßten,[1] so läßt dies doch entschieden auf Hereditär schließen. Allbekannt sind jene anmutigen Verse, in denen Goethe seine Frohnatur und Lust zu fabulieren dem Mütterchen verdankt.

Die Art, Dinge und Menschen zu beurteilen, das Verhältnis unserer Neigungen, die Mechanik der Ideenassoziationen, kurz, wie Laas sich ausdrückt, „der ganze Typus unseres Verstandes und Charakters kommt in einem oder mehreren unserer Kinder dermaßen ähnlich wieder zum Vorschein, daß oft Erziehung nur wenig dazu zu tun braucht, um z. B. dem Vater in dem Sohne den brauchbarsten Fortsetzer seiner eignen Absichten zur Verfügung zu stellen."[2] Es bedarf häufig nur mäßigen Geschickes, um in der Tat eine Menge der innersten Eigentümlichkeiten eines Individuums mit ähnlichen des Vaters oder der Mutter in Zusammenhang zu bringen. Die Vorliebe für dies und jenes, die schwermütige oder leichtsinnige Lebensauffassung, ja sogar die politische und religiöse Denkweise überträgt sich immer und immer wieder samenartig auf die ungeborene Leibesfrucht.

Die ungeheure Verschiedenheit der erblichen Bedingtheit ließ schon den Gedanken aufkommen, es gebe keine Gesetze der Vererbung. Der Kreatianismus, welcher von den meisten Kirchenvätern und reformierten Dogmatikern gelehrt wurde, behauptete denn auch, Gott schaffe täglich aus dem Nichts neue Seelen und lasse sie in den menschlichen Embryo eingehen. Der Traduzianismus Tertullians und der meisten Lutheraner, nach welchem Gott in Adam schon die ganze Gattung in nuce erschuf, gelangte ebenfalls nicht dazu, die Gesetze der Fortpflanzung, zumal des geistigen Lebens, festzustellen.[3] Auch was Ribot „die Gesetze der Vererbung" nennt,[4] ist eigentlich nur eine ziemlich auf der Hand liegende Beschreibung der Arten von Übertragung einzelner Eigenschaften. Er zählt auf: die Vererbung einzelner Eigenschaften

[1] Ribot 74 f.
[2] E. Laas, Die Kausalität des Ich. Vj. f. wiss. Phil., Bd. IV, 223.
[3] Biedermann, Christl. Dogmatik II, 285—287.
[4] Ribot 169 f.

von Vater und Mutter auf das Kind („direkte Vererbung"), die „rückfällige Vererbung" (Atavismus), welche in dem Wiedererscheinen von leiblichen und geistigen Eigenschaften der Großeltern oder Ahnen besteht, ferner die Vererbung in den Seitenlinien (Übertragung von seiten des Oheims auf Neffen usf.), und einzelne durchaus fragwürdige Erscheinungen. Zu diesen rechnen wir Ribots Gesetz der „Vererbung durch Einfluß",[1]) — wir übersetzten lieber, da der Ausdruck nur aus der Lehre von der Elektrizität zu verstehen ist, „durch Influenz" — welches „in der Wiedererzeugung irgend einer Eigentümlichkeit eines ersten Gatten bei Kindern aus zweiter Ehe" besteht und nur sehr selten für körperliche, kaum ein einziges Mal für seelische Merkmale bewiesen ist. Es dürfte wohl hier nicht von „Vererbung", sondern nur von der Nachwirkung eines Vorstellungsbildes die Rede sein, wie sie in Goethes Wahlverwandtschaften geschildert wird und im Versehen der Schwangeren oft so tragisch hervortritt. Viel wertvoller erscheinen uns die von Höffding aufgestellten Gesetze, daß 1. etwas um so leichter vererbt wird, je tiefer es in die Organisation aufgenommen ist (das Generelle somit leichter als das Individuelle), daß 2. physische Eigenschaften leichter als geistige, einfache Talente leichter als komplizierte und daß 3. nur elementare Formen und Anlagen sich vererben.[2])

Jedenfalls können wir die Gesetze der Vererbung, die für das Willensleben in Betracht kommen, nicht einfach aus den allgemeinen Vererbungstheorien ableiten, abgesehen davon, daß diese letzteren durch ihre erschreckende Zahl Mißtrauen wachrufen (Prosper Lukas 1850, Herbert Spencer 1868, Charles Darwin 1859, Galton, Brooks, Elsberg, Häckel, His, Roth, von Nägeli, Weismann, De Vries, Hertwig, Altmann, Wiesner, von Kölliker, Weigert, Ribbert, Déjérine, Reinke[3]) usw.).

Was man bisweilen gegen die Gesetzmäßigkeit einer Vererbung beibrachte, ist großenteils unstichhaltig. Michelitsch

[1]) Ribot 170.

[2]) Höffding, Psychologie 448.

[3]) Eine ausgezeichnete Darstellung und Kritik der neueren Theorien bietet Reinke, Die Welt als Tat, eine gute Skizze fast aller Hypothesen Rudolf Schäfer a. a. O.

z. B. leugnet den Zwang der Erblichkeit, weil es sonst unerklärlich wäre, daß in derselben Familie tugendhafte und lasterhafte Kinder sind. Allein wer hat denn gefordert, daß alle Eigenschaften des Kindes von den Eltern entliehen seien, und diese ihr ganzes Wesen dem Nachwuchse mitgeben? Weiß nicht jedermann, wie wichtig die Verhältnisse der Eltern während der Zeugung, der Mutter während der Schwangerschaft u. s. f. sind? Können nicht sehr wohl die Molekularlagerungen der Spermatozoen und Ovula differieren?

Und so bleiben wir denn dabei: Der Wille jedes Individuums ist in unzähligen Beziehungen von den Eltern, ja Voreltern bedingt. Meist hat der Mensch davon keine Ahnung, es ist daher falsch, nach dem „Gezwungenwerden" durch die erbliche Belastung zu fragen, statt nach dem „notwendigen Bedingtsein". — Wir schließen unsere Überlegungen mit einem Ausspruch Lotzes, des großen Indeterministen: „Denn nur in zu großer Ausdehnung finden wir unser Temperament, die beständige Stimmung unseres Gemütes, die eigentümliche Richtung und die Lebhaftigkeit der Phantasie, endlich die hervorragenden Talente, welche zunächst den Bestand unserer individuellsten Persönlichkeit auszumachen schienen, abhängig von der körperlichen Konstitution und ihren Veränderungen; selbst als ererbte Anlage ist vieles davon nur das Ergebnis eines Naturlaufes, der lange vor unserem eigenen Dasein schon einzelne Züge unseres späteren Lebens unwiderruflich bestimmte." [1])

Kap. 5. Willensfreiheit und Leiblichkeit.

I. Die Untersuchungen der Physiologie.

Schon zwischen Umgebung und Willen bestehen mehrfach Zusammenhänge, welche durch die physische Organisation vermittelt werden. Wir erinnern an die psychischen Begleiterscheinungen klimatischer Verhältnisse im Völkerleben, wie in den

---

[1]) Lotze, Mikrokosmus I, 276.

Willenshandlungen der Gesellschaft (Frequenz der Eheschließungen,[1]) Sittlichkeitsattentate,[2]) literarische Produktion,[3]) Selbstmorde).[4])

Sehr interessanten Aufschluß geben ferner die exakten Untersuchungen von Rivers und Kräpelin hinsichtlich der Willensbedingtheit durch den Ermüdungsgrad,[5]) von Hoch und Kräpelin über die Abhängigkeit von der durch die Füllung der Bauchgefäße nach den Hauptmahlzeiten im Gehirn herbeigeführten leichten Anämie.[6]) Auch die durch Selbstdisziplin bestgeschulte Energie des Weisen kann darnach eine mit körperlichen Störungen verbundene Reduktion der Willensleistungen nicht vermeiden. Jedem beobachtungsfähigen Lehrer sind ähnliche Erscheinungen längst bekannt, und er wird sich, wenn er auch dem Indeterminismus huldigt, hüten, die geistige Schlaffheit schlecht genährter oder schwächlicher Schüler auf eigensinnige „Trägheit des Willens“ zurückzuführen. Ebenso ist jene eigentümliche Verstimmung und Reizbarkeit, welche im Gefolge der Neurasthenie, Phthisis usf. auftritt, allgemein bekannt.

Am auffallendsten erscheinen jene Willensveränderungen, welche durch fortgesetzten Genuß einzelner Nahrungsmittel herbeigeführt werden. Roscher urteilt, fast jede Bevölkerung trage den Stempel des Getränkes an sich, das bei ihr gangbar sei.[7]) Rocholl erklärt sich einverstanden mit Moleschott, der versichert: „So lange die Javanesen hauptsächlich von Reis, die Neger auf Surinam von Bananenmehl leben, werden sie den Holländern unterworfen sein“.[8]) Wenn solchen Aussagen gegenüber eine gewisse Reserve nicht überflüssig sein dürfte, so geht man doch niemals fehl, wenn man den akuten und chronischen Vergiftungen durch einzelne narkotische Genußmittel eine recht hohe Bedeutung für die Willensbestimmtheit beimißt; ja selbst der

---

[1]) Öttingen 107, 470 f.

[2]) Öttingen 221.

[3]) Öttingen 537.

[4]) Öttingen 696 ff.

[5]) W. H. Rivers und E. Kräpelin, Über Ermüdung und Erholung in „Psycholog. Arbeiten“, herausg. v. E. Kräpelin. Bd. I, 627—678.

[6]) W. H. Rivers und E. Kräpelin, Über Ermüdung und Erholung in „Psycholog. Arbeiten“, herausg. v. E. Kräpelin. Bd. I, 481.

[7]) Öttingen 642.

[8]) Rocholl II, 48.

treueste und zäheste Indeterminist wird zugeben, das in solchen Fällen der Wille gänzlich gebunden ist. Die übermäßige Aufnahme von Alkohol z. B. lähmt in kürzester Frist die normale Willenstätigkeit, vermindert die Fähigkeit des besonnenen Wählens und hebt sie sogar häufig ganz auf. Aber auch die fortgesetzte alkoholische Intoxikation ohne Zustände der Trunkenheit übt eine notwendige Wirksamkeit auf das Willensleben aus.[1])

Wie sehr die freie Verfügung über den Bewußtseinsinhalt unter organischen Krankheitserscheinungen leidet, weiß ferner jeder, der an Fieberdelirien, Asphyxie u. dergl. litt. Mag der Leidende in seinem Halbschlummer sich noch so gebieterisch der Flucht seiner Vorstellungen entgegenstemmen, im Augenblick ist sein Vorsatz umgestoßen, und weiter tobt die wilde Jagd. Ein Gramm Phenazetin, eine kleine Dosis Morphium erweist sich da als riesenstark im Vergleich zur ganzen Willenskraft.

Schon im Altertum brachten einzelne das menschliche Denken in besonders engen Zusammenhang mit Zuständen des Gehirns. Alkmäon der Krotoniate war es, welcher dieses Organ als Erster für den Sitz der Seele ausgab.[2]) Verschiedene Umstände empfahlen, das Gehirn für den Wechslertisch anzusehen, auf dem die Münze der physikalischen Erregung in Bewußtseinsvorgänge umgetauscht wurde: Dem Gehirne strebten die Sinnesnerven zu. Wurde je ein äußerer Reiz durch Unterbrechung der sensorischen Leitung verhindert, sich bis in dieses Zentralorgan fortzupflanzen, so unterblieb die korrespondierende Empfindung, wie umgekehrt der Willensimpuls ohnmächtig wurde, sobald der entsprechende motorische Nervenfaden zwischen Muskel und Gehirn durchschnitten war. Im Kopfe wurden nach angestrengter Denkarbeit Ermüdungsgefühle spürbar. Hinzu kamen in letzter Linie die Erfahrungen der vergleichenden Anatomie, welche feste Beziehungen zwischen Gehirn und geistiger Entwicklungshöhe nachwies.

Nicht selten glaubte man schon in der Gehirnmasse einen Zeiger für die geistige Höhe eines Individuums und damit für den Umfang der ihm möglichen Handlungen zu besitzen.

---

[1]) Forel, Alkohol und Geistesstörungen 4.

[2]) Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. I, 61. Exner in Hermanns Handbuch der Physiologie, Bd. II, Teil II, S. 192.

Die absolute Quantität freilich konnte nicht ernstlich in Betracht kommen, war doch längst bekannt, daß Walfisch und Elephant den Menschen in dieser Hinsicht weit hinter sich laßen. Eine Zeitlang glaubte man indessen, in dem Verhältnis des Hirngewichtes zum Körpergewicht den fraglichen Angeber zu besitzen. Auch diese Vermutung hat sich nicht bestätigt, wie folgende Aufzählung beweist:

	Hirngewicht in g	Körpergewicht in g	Verhältnis beider. 1 :
Walfisch	7000	74000000	10571
Elephant	5443	3048000	560
Mensch ♂ . . .	**1431**[1]	**66200**	**46**
Mensch ♀ . . .	**1224**[1]	**54800**	**45**
Pferd	615	375000	698
Nilpferd	582	1755000	3015
Gorilla ♂ . . .	463	90000	195
Orang ♂	431	80000	186
Esel	385	175000	457
Löwe	219	119500	546
Hund (Leonberger)	135	59000	437
Ziege	124	37000	302
Biber	35,6	19500	548
Eichhörnchen . .	6,0	389	65
Maulwurf	0,962	95	99
Fledermaus . . .	0,445	33	75
Maus ♀	0,43	21	49
Winselaffe . . .	—	—	25[2]
Spitzmaus . . .	0,125	2,9	23[3]

Auch an relativem Hirngewicht kann der Mensch somit nicht mit den ganz kleinen Tieren, wie Winselaffe und Spitzmaus. konkurrieren. Zieht man das Hallersche Gesetz in Betracht, laut welchem in der ganzen Tierskala bei abnehmendem Körpergewicht (wegen der relativ größeren Sinnesorgane, und besonders der Vermehrung der Tastnerven infolge von größerer Hautfläche) das relative Hirngewicht zunimmt, so will die fragliche Hypothese wiederum nicht stimmen, denn sobald wir die Differenz der Maße für Pferd, Esel und Hund vergleichen, wie viel stünde dann der Esel an Intelligenz über dem einen oder andern seiner Kollegen aus dem Tierreich! Die Ziffern für Ponies konnten wir leider nicht auftreiben. Ein abschließendes Urteil ist jedenfalls heute noch unmöglich, wenn sich auch bei Angehörigen

---

[1]) Wundt gibt 1424 und 1273 g an. (Physiol. Psychol., 5. Aufl., I, 289).

[2]) Exner 193.

[3]) Bunge, Lehrbuch der Physiologie des Menschen, Bd. I, 141 ff.

derselben Gattung die Progression von relativem Hirngewicht und Intelligenz bei Berücksichtigung des Hallerschen Gesetzes fast immer bestätigt.

Vergleichen wir die innern Schädelräume verschiedener Menschenrassen, so wollen die betreffenden Durchschnittsziffern mit dem Grade der Intelligenz durchaus nicht übereinstimmen. Wir entnehmen Rankes Tabelle einige Zahlen, für die er sich auf Welcker beruft: Es betrug die mittlere Schädelkapazität einiger Schweizer 1543 ccm, Kroaten 1525, Hawaier 1487, Kalmücken 1466, Sumatraner 1455, Chinesen 1444, Venezianer 1432, Altrömer 1406, Japaner 1385, Zigeuner 1364, Hindu 1322, Juden vom Blutacker zu Jerusalem 1322.[1])

Man vergleiche nur Japaner und Chinesen, Hindu und Kroaten, und man sieht bald ein, daß alle Mühe, Hirnmasse und Intelligenz in ein proportionales Verhältnis zu setzen, verloren ist.

Endlich bleibt als letzter Versuch übrig, das Hirnvolumen hervorragender Männer mit dem der gewöhnlichen Menge zu vergleichen. Dabei fand man folgende Zahlen:

Es wog das Gehirn von:

Byron	2238	g	(1807)
Cromwell	2233	g	
Turgenjeff	2012	g	
Cuvier	1830	g	(1861)
Abercrombie . . .	1780	g	(1785)
Schiller	1580	g	
Gauß	1492	g	
Helmholtz . . . ca.	1430	g	
Schubert	1420	g	
Liebig	—	g	(1352)
Dante	—	g	(1320)
Ignaz Döllinger . .	1207	g	
Foscolo	1261	g	
Gambetta	1160	g (?)	(1314)[2])

Wenn eine Anzahl dieser Zelebritäten allerdings auffallend große Hirnmassen besaßen, so erreichten andere nicht einmal den Durchschnittswert! Überdies wiesen ganz unbedeutende Menschen ein enormes Volumen auf, während Bischoff nicht einmal ein winziges Gehirn von 820 g (beim Manne) für einen Index

---

[1]) Ranke II, 228ff.

[2]) Die erste Zahl enthält die Angaben von Bunges, die eingeklammerte diejenigen Bärs.

geistiger Inferiorität anzusehen erlaubt![1]) Ein wertvolles Ergebnis können wir somit nicht melden. Es mag sein, daß die Inhalte der Schädelräume berühmter Männer im Durchschnitt diejenigen obskurer Leute übertreffen; aber wie wenig besagt dies! An den bisherigen Untersuchungen rügen wir vor allem:

1. Die bekannten, übrigens spärlichen Gewichtszahlen sind unsicher (vgl. oben Byron, Gambetta).

2. Das Blutgerinnsel ist nicht immer reinlich in Abzug gebracht.[2])

3. Es ist nicht angegeben, welcher Gewichtsteil auf die nervösen Elemente (Nervenfasern, Ganglienzellen), und welcher auf die für das Denken als gleichgültig gedachte Zwischensubstanz (Neuroglia) fällt (Virchows Aussetzung).

4. Das relative Hirngewicht, auf welches doch am ehesten Nachdruck zu legen wäre, bleibt unberücksichtigt, und zwar sowohl das Verhältnis zur Körperlänge, als, was Ranke für wichtiger ansieht, das zur Rumpflänge und zum Stirnwinkel, das Alter, die Dichte usf.[3])

Und so gilt denn für das einzelne Individuum das Urteil Löbs: „Die Gehirnmasse, sobald sie nicht unter ein gewisses Maß sinkt, läßt keine Beziehung zum Grade der Intelligenz erkennen.“[4]) Dafür spricht auch der Umstand, daß künstliche Verunstaltung des Schädeldaches durch Zusammenschnüren des Kinderkopfes, wie es im Altertum und heute noch bei unzähligen Bewohnern Amerikas, ja sogar in Nordfrankreich geübt wird, keine merkliche Herabsetzung des Denkvermögens hervorruft.[5])

Nicht besser glückten die Versuche, aus dem numerischen Verhältnis der Volumina einzelner Hirnteile zueinander oder zum Ganzen einen Intelligenzmesser zu gewinnen, z. B. Großhirnhemisphären: Hirnbasis, Großhirn: Kleinhirn, Fuß: Haube des Großhirnschenkels, Stirnlappen: Hinterhauptlappen usw. Von einigermaßen zuverlässigen Resultaten ist gar keine Rede.

---

[1]) H. Kurella, Naturgeschichte des Verbrechers S. 69.

[2]) Bunge I, 147.

[3]) Ranke, Der Mensch I, 230.

[4]) Löb, Einleitung in die Gehirnphysiologie und vergleichende Psychologie S. 164.

[5]) Peschel 64.

Bessern Erfolg versprechen sich viele Forscher von den morphologischen Eigenschaften des Gehirns. Die einst so lebhaft geführte Diskussion über die Bedeutung des Stirnwinkels für die Intelligenz ist heute als völlig aussichtslos aufgegeben worden. Um so fester klammern sich viele an den Windungsreichtum der Hirnhalbkugeln. Nun ist ja ganz richtig, daß die windungsärmsten Säugetiere, die nur eine einzige Furche besitzen, nämlich die Insektenfresser, Nager, Fledermäuse usw., auch geistig eine niedrige Stellung einnehmen. Bei Fuchs, Hund und Wolf treten auf jeder Hemisphäre drei weitere Sulci hinzu, und noch etwas mannigfaltiger ist die graue Hirnmasse des Elephanten und höhern Affen gegliedert. Allein erst beim Menschen tritt jene große Fülle von Windungen ein, welche die Oberfläche des Gehirns acht- bis zehnmal vergrößert.[1]) Die Tendenz dieser Bereicherung der grauen Substanz des Gehirns scheint hier deutlich zum Ausdruck zu kommen. Wundt nennt denn auch das Resultat der Vergleichung von Oberflächen- und Intelligenzausbildung „bei der weitesten Vergleichung der Gehirnentwicklung im Wirbeltierreich und zweitens bei der engsten Vergleichung von Tieren verwandter Organisation und ähnlicher Körpergröße" ein schlagendes.[2])

Dagegen erheben sich die gewichtigsten Bedenken: 1. Schon unter den Tieren ist jener Schluß nicht zuverlässig. Landois z. B., welcher „den Grad der Intelligenz von dem Furchenreichtum der Halbkugeln abhängig" denkt, nennt den Elephanten „das klügste, edelste Tier."[3]) Vergißt er denn, daß die höheren Affen ein noch reicheres Rindenrelief besitzen? Sagt er denn nicht selbst, daß auch manche stumpfsinnigen Tiere, wie namentlich das Rindvieh, über windungsreiche Hemisphären verfügen?[4])

2. Beim Menschen fand man allerdings oft neben hoher Geistesbildung eine auffallende Fülle von Gyri, aber wie Wagner an den Gehirnen mehrerer berühmter Göttinger Professoren fand, kann diese Erscheinung auch fehlen,[5]) und umgekehrt werden,

---

[1]) Wundt bemißt nach H. Wagner die Großhirnoberfläche des Menschen auf 2196 bis 1877, beim Orang auf 533,5 cm² (I, 289).

[2]) Wundt, Physiol. Psychol. I. 288.

[3]) Landois, Lehrbuch der Physiol. des Menschen 801.

[4]) Landois, Lehrbuch der Physiol. des Menschen 801.

[5]) Bär, Der Verbrecher 148.

wie Landois ausdrücklich bemerkt, windungsreiche Hirne bei Unfähigen angetroffen.[1]) Wie kann man da von einer festen Beziehung zwischen Intelligenz und Gliederung des Hirnkortex reden? Diese Proportion darf sich höchstens für ein kleines Wahrscheinlichkeitszeichen angeben.

Es bleibt uns daher nichts andres übrig, als die einzelnen Hirnpartien gesondert auf ihre Bedeutung für die Willensgestaltung zu prüfen, wobei wir die unter der Hirnrinde liegenden Partien ruhig übergehen können.

Beschäftigen wir uns daher zunächst mit der Physiologie der Hirnrinde. Am vorteilhaftesten scheint es uns, mit einigen Strichen die Vorgeschichte der neuesten Forschungen anzugeben. Für unsere Zwecke genügt es vollständig, bei Albrecht von Haller einzusetzen. Dieser große Forscher verwarf in seinen 1762 erschienenen Elementa physiologica die bis damals beliebte Methode, aus der anatomischen Struktur des Gehirns mehr oder weniger willkürliche Schlüsse auf den Sitz der einzelnen Seelenvermögen zu ziehen. Das Gehirn betrachtete er nur als den Ort, wo alle Sinnesfunktionen ausgeübt werden, und die Muskelbewegungen ihren Ursprung nehmen, doch scheint er unter den in Betracht kommenden Zentralteilen nicht eng begrenzte Punkte, sondern Bezirke verstanden zu haben.[2])

Am Anfang des 19. Jahrhundert konnte die Anatomie ihren alten Hang, die wundersame Landschaft der Gehirnoberfläche zu deuten, nicht länger zurückhalten. Die Phrenologie trat auf die Bühne. Ihr Vater, der in mancher Beziehung so überaus verdiente Gall (1758—1828), glaubte an der Hirnrinde nicht weniger als 27 Seelenvermögen nachweisen zu können, worin die seelischen Grundkräfte wie Perzeption, Verstand, Vernunft, Wille usf. nicht einmal inbegriffen sind. Vorausgesetzt wurde, daß die hervorragende geistige Bedeutung eines Menschen sich in voluminöserer Entfaltung der betreffenden Hirnpartie äußere. Hinzu kam die anatomisch ganz unhaltbare Annahme, daß die äußere Schädelfläche die Form des darunter liegenden Gehirns genau wiedergebe.[3]) Die ganze Kunst bestand nun darin, die hervor-

---

[1]) Landois 801.
[2]) Wundt, Physiol. Psychol., I. 289—302.
[3]) Wundt, Gehirn und Seele. Essays 94.

springenden Eigentümlichkeiten an der Kopfform großer Künstler, Verbrecher usw. abzulesen.[1]) Jedes Organ müßte demnach für sich allein die kompliziertesten Energien besitzen.

Schon Gall hatte, was meist übersehen wird, das Sprachzentrum entdeckt, wenn er ihm auch eine ganz falsche Interpretation gab.[2]) Als 1822 Thomas Hood am Leichname in einer Erkrankung des linken Stirnlappens die Ursache eines Falles von Aphasie nachweisen zu können behauptete und 1825 Bouillaud den Fund bestätigte, 1836 Dax speziell die linke Hemisphäre als Sitz des Sprachvermögens nachwies,[3]) erlangte Galls Lehre die größte Popularität.

Allein Joh. Müller erklärte (1838), daß keine einzige Tatsache die Richtigkeit dieser Anschauungen erhärte. C. G. Carus beschränkte sich darauf, die Grundfunktionen des Erkennens, Fühlens und Wollens in das Vorder-, Mittel- und Hinterhirn zu verlegen.[4]) Magendie zeigte (1839) durch vivisektorische Experimente die Unhaltbarkeit des phrenologischen Systems, und Flourens bestätigte und vertiefte (1842) diese Untersuchungen. Namentlich des letztern Exstirpationen ganzer Rindengebiete am lebenden Tier, welches nach vorübergehender Störung psychischer Tätigkeit angeblich durch die Einschulung vikariierender Hirnzellen in den Besitz der früheren Fähigkeiten zurückkehrte, weckte den Eindruck, alle Teile der Hirnhemisphären seien funktionell gleichwertig, und Autoritäten wie Schiff und Vulpian stimmten bei.

Ein Umschwung wurde 1861 angebahnt, als Broca, bisher ein entschiedener Bekämpfer der Phrenologie, die Unversehrtheit der dritten und vielleicht auch der zweiten linken Stirnwindung als eine unerläßliche Bedingung des artikulierten Sprachvermögens ausgab.[5]) Noch wichtiger war die von Hitzig und Fritsch gemeinsam am Hunde gemachte Entdeckung, daß das lebende Gehirn, welches bisher den elektrischen Reizen widerstanden hatte, bei einem relativen Stromminimum in Impulsen zu bestimmten Muskelbewegungen reagiere. Dabei fanden sich zirkum-

---

[1]) Landois 798.
[2]) Bunge I, 222.
[3]) Bunge I, 223.
[4]) Bär 14, 18.
[5]) Löb 169.

skripte Rindenstellen (im vordern Teil des Scheitellappens), welche bei Reizung das rechte oder linke Vorderbein bewegten.[1] Andere Zentren erregten die Hinterbeine, den Nacken, die Augen-, Zungen-, Kiefer-, Ohrenmuskeln usf. Ferrier untersuchte die Lokalisationszentren anderer Tiere, besonders auch des Affen. Hermann Munk bestimmte auf experimentellem Wege die Rindenpartien des Hinterhauptes resp. Schläfenlappens, in den die Ausläufer der Optikus- resp. Akustikusfasern enden.[2] Horsley und Beevor brachten es in der vivisektorischen Technik so weit, daß sie am Affengehirn sogar die Ansatzpunkte von Erregungen einzelner Finger und Zehen feststellten.[3] Mehr und mehr fand man, daß die motorischen Rindenzentren des Menschen vollständig mit denen des Affen übereinstimmen, so daß bei einzelnen epileptischen Störungen der Krankheitsherd genau angegeben und durch Trepanation operiert worden konnte.[4] Eulenburg und Landois machten auf der Oberfläche des Gehirns beim Hunde eine Stelle ausfindig, von welcher aus ein unverkennbarer Einfluß auf die Temperatur und Gefäßweite ausging.[5] Und so ist denn ein großer Teil der Physiologen in der Gegenwart mit Landois einig, der offen erklärt: „Die Entdeckung der Lokalisation der vom Willen geleiteten Bewegungen und der bewußten Empfindungen im Großhirn weist mit Notwendigkeit auf eine erneute Prüfung des phrenologischen Systems hin."[6]

Aber auch eine starke Gegenströmung kämpft energisch um Anerkennung. Bereits 1871 hatte Schiff Bedenken geäußert gegen Hitzigs und Fritschs Ansicht, daß die entdeckten Rindenstellen der notwendige Entstehungsort einzelner seelischer Funktionen, wahrscheinlich aller, oder doch ihr Eintrittsort in die Materie seien.[7] Namentlich betonte er, daß nach Abtragung dieser Partien nicht einmal Schwächung, geschweige denn Lähmung der betreffenden Muskeln eintrat; nur das Tastgefühl ging ver-

---

[1] I. Munk Physiologie des Menschen und der Säugetiere S. 438.
[2] Löb 178.
[3] Bunge I, 197.
[4] Bunge I, 199.
[5] Landois 813.
[6] Landois 799.
[7] Schiff, Ges. Beiträge zur Physiologie III, 49.

loren, dies aber auch für alle Zeit.[1]) Noch entschiedener kehrten Goltz, Gudden, Exner, Ranke, Löb zu der Ansicht zurück, daß jeder Abschnitt des Großhirns sich an den Funktionen beteilige, aus welchen wir auf Empfinden, Vorstellen und Wollen schließen.[2]) Die Rindengebiete stehen sämtlich mit allen sensiblen und motorischen Nerven in Zusammenhang. Während die Freunde der „Lokalisationstheorie" die psychischen Störungen bei Ausfallsversuchen so erklärt hatten, daß bei der Ausscheidung von Hirnteilen das Organ der betreffenden Verrichtungen weggenommen worden sei, und erst ein freundlicher Nachbar sie lernen müsse, erklärten die Anhänger der „Segmentaltheorie" jene psychische Schädigung einfach als Shockwirkung: darum kehre auch sofort, wenn das Nervensystem sich von der durch die Operation hervorgerufenen Erschütterung erholt habe, das frühere Verhalten zurück. Goltz und Löb wiesen gegen Munk nach, daß der Hund nach Entfernung der kortikalen Sehsphäre noch immer sehen, nach Ausmerzung der Hinterbeinzentren noch immer auf den Hinterbeinen gehen könne.[3]) Daß andere Ganglien vikariierend eintreten, wird besonders durch den Nachweis unwahrscheinlich, daß Tiere, denen gewisse das Wiedererkennen bedingende Teile der Sehregion entfernt waren, schon am folgenden Tage alles wieder erkannten und auch, wenn sie sechs Wochen lang (bis zur völligen Heilung) im dunkeln gehalten wurden, als ganz normal erschienen. Ebenso spricht gegen die Lokalisationstheorie, daß nach Rückkehr des normalen Verhaltens Reizung der alten Narbe die früheren Störungen hervorruft.[4]) Und so wären denn jene behaupteten „Sitze" einzelner Funktionen in Wirklichkeit nur die Stellen der Großhirnrinde, von denen aus direkte oder indirekte Fasern zu den an der Entstehung der betreffenden Funktion ebenso beteiligten Ganglienzellen verlaufen.[5])

So kennen wir denn also eine Menge von Gehirnregionen, welche mit bestimmten sensorischen und motorischen Verrichtungen in besonders innigem Zusammenhang stehen. Freilich darf man

---

[1]) Schiff III, 515—517.
[2]) Bär 75. Landois 814.
[3]) Löb 176.
[4]) Löb 180.
[5]) Löb 170, 177.

die bisherigen Ergebnisse nicht für abschliessend halten, denn insbesondere die Zuweisung der Sinnesempfindungen bereitet große Schwierigkeiten.[1]) Während Wundt 1896 und 1902 die Zentren, welche der Retina, den Tastflächen und dem Gehörsinn zugeordnet sind, für nachgewiesen hielt,[2]) hat von Bunge 1901 die Lokalisation der Gehörs-[3]) und ganz besonders der Gesichtsempfindung in Frage gestellt.[4])

Im ganzen konstatieren wir erfreulicherweise eine bedeutende Übereinstimmung der beiden Richtungen. Denn Forscher, welche ursprünglich der Lokalisationstheorie huldigten, wie Hitzig und Luciani, näherten sich, indem sie in weitem Umfang Übernahme einzelner Funktionen durch andere als die ursprünglichen Zentren und weites Ineinandergreifen der Lokalisationsherde einräumten, während Goltz die völlige funktionelle Indifferenz der Rindenpartien widerrief.[5])

Von höheren Leistungen ist noch immer die Sprache einzig und allein an einem bestimmten Platze, von dem bereits die Rede war, absolut sicher fixiert worden.

Das wichtigste aller hirnphysiologischen Probleme, nämlich die Frage nach dem Sitze der Intelligenz und des Willens, ist heute noch so wenig wie vor einem Jahrhundert gelöst. Zwar hat Gall, wie für das Sprachenzentrum, so auch für die Internierung des mathematischen Talentes Verteidiger gefunden. Möbius glaubte 1899 aus 300 Bildern namhafter Mathematiker und den Untersuchungen an 7 Gehirnen nachweisen zu können, daß stets die Stirnwindungen auffallend stark entwickelt seien.[6]) Es liegt auf der Hand, daß diese Forschungen keineswegs Gewißheit bieten können, da das Material viel zu unzuverlässig ist.

Nicht einmal das ist ausgemacht, ob die Großhirnrinde überhaupt der einzige Sitz des Bewußtseins sei. Volkmann, Pflüger[7])

---

[1]) Wundt, Gehirn und Seele. Essays S. 102.

[2]) Wundt, Grundriß der Psychologie. 1896. S. 240. Phys. Psych. (1902) I 204—208.

[3]) Bunge I, 181.

[4]) Bunge I, 186.

[5]) Wundt, Zur Frage der Lokalisation der Großhirnfunktionen. Philos. Studien, Bd. VI, 3. Physiol. Psych. I, 296 f.

[6]) Bunge I, 231 f.

[7]) Seine Untersuchungen der sensorischen Funktionen des Rückenmarks erschienen 1853.

und Goltz[1]) sahen sich veranlaßt, auch dem Rückenmark eine Menge zweckmäßiger Verrichtungen zuzuschreiben. Wenn die kurz vor den Hinterbeinen abgetrennte Partie einer Salamandra auf den Rücken gelegt wird, so erhebt sich dieses Stückchen Tier bei geeignetem Reiz wieder auf den Bauch und verrät bei neuen Belästigungen deutlich das Bemühen, sich im Gleichgewicht zu erhalten. Die durch Steiner des Großhirns beraubten Fische verhielten sich ganz wie ihre normalen Gefährten, haschten Regenwürmer, vermieden sie aber, wenn die Beute mit einer Pinzette festgehalten wurde.[2]) Sie wählten also, obschon das Großhirn verloren war. Allerdings ist es oft schwer, das Bewußtsein zu konstatieren. Setzt man z. B. einen des nervösen Zentralapparates bis auf das Rückenmark beraubten Frosch auf ein Brett und neigt es so weit, daß ein Fall zu befürchten ist, so kriecht das Tier nach der oberen Kante des Brettes und arbeitet sich bei fortgesetzter Drehung der Unterlage auf deren andere Seite.[3]) Wird es vor dem verlängerten Mark enthauptet, so rührt es sich ohne Reizung nicht von der Stelle, wenn es auch die ihm in den Schlund gebrachte Nahrung verschlingt.[4]) Auf dem Rücken mit Säure gereizt, sucht es dieselbe mit dem einen Hinterbein zu entfernen. Wird dieses festgehalten, so bedient es sich des andern Beines. Entgroßhirnte Eidechsen flohen auf besondere Reizung, zeigten aber bei drohenden Gebärden keine Furcht.[5]) Merkwürdigerweise aber äußerten in derselben Weise präparierte Tauben ein Verhalten, das schon Longet in den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts und neuerdings Schrader nur als spontan betrachten konnten.[6]) Löb behauptet sogar geradezu, die Spontaneität sei gesteigert![7]) Alle ähnlichen Versuche werden übertroffen durch die Abtragung beider Großhirnhemisphären samt den vorderen Abschnitten der Streifenhügel beim Hunde durch

---

[1]) Goltz betrachtet zwar in den „Beiträgen zur Lehre von den Funktionen der Nervenzentren des Frosches" (Berlin 1869) den enthirnten Frosch für eine bewußtseinslose Reflexmaschine, hierin im Gegensatze zu Pflüger.

[2]) Bunge I. 152.

[3]) Goltz. Beiträge 71.

[4]) Wundt, Physiol. Psychol. I, 178. (2. Aufl.)

[5]) Bunge I, 157.

[6]) Bunge I, 158.

[7]) Löb 155.

Wegnahme der Hinterlappen die wildesten Hunde regelmäßig eine dauernde Charakterveränderung zur Gutmütigkeit und Harmlosigkeit, ja geradezu zur Freundlichkeit und Zutraulichkeit aufweisen (in 13 Fällen eine Ausnahme).[1])

Dies spräche für Beteiligung des ganzen Kortex an den Willensakten. Es braucht kaum erst darauf hingewiesen zu werden, daß solche Experimente noch keineswegs gestatten, aus den Proportionen des Hirns auf eine besondere Charakterveranlagung zu schließen. Das verschiedenartige Benehmen der Hunde, die des Vorder- oder Hinterhirns beraubt wurden, erklärt sich zur Genüge aus der im ersteren Falle eintretenden Hyperästhesie und unlustvollen Vitalstimmung. Nicht der Ausfall irgendwelcher im Kortex vorhanden gewesener Impulse, sondern das Auftreten neuer Unlustreize bedingte demnach die Charakterstörung, und über eine lokale Bedingtheit der einzelnen Wollungen wissen wir garnichts. — Die Schlußfolgerungen wollen wir einstweilen aufschieben.

II. Die Untersuchungen der Psychopathologie.

Da die Willensfreiheit nur für das gesunde Individuum in Anspruch genommen wird, handelt es sich für uns nur um solche Tatsachen, welche Rückschlüsse auf die Beziehungen des normalen Willens zur Leiblichkeit gestatten.

Wie großen Einfluß die Psychiatrie der Gegenwart den organischen Bedingungen beilegt, ergibt sich schon aus der Definition: „Psychische Erkrankungen sind diffuse Erkrankungen der Hirnrinde.“[2]) Ohne uns bei diesem wahrhaft schrecklichen Identitäts- oder Subsumptionssatze aufzuhalten, fragen wir zunächst nach den körperlichen Defekten, die sich im Seelenleben spiegeln. Wir erinnerten bereits an alkoholische Intoxikationen. Erfahrungsgemäß sind dieselben für das menschliche Geistesleben dann am verhängnisvollsten, wenn sie Alterationen des Nervensystems und Gehirns herbeiführen. Als solche sind am deutlichsten erkennbar Verdickungen der Hirnhäute, Erweiterungen der kleinsten Gefäße, Lymphstauungen, Ödeme (Wasseransammlungen) in den Hirnhöhlen

[1]) Bunge I, 217.

[2]) Krafft-Ebing, Lehrb. der Psychiatrie 20.

und in vorgerückten Fällen Schrumpfung des Gehirns.[1]) Die unausbleiblichen Charakterveränderungen wurden erwähnt. Wie stark dabei das Geistesleben bedingt und nezessitiert sei, kann aus den körperlichen Merkmalen nicht mit Bestimmtheit ausfindig gemacht werden.

Ebenso offenkundig ist die enge Zusammengehörigkeit des körperlichen und geistigen Lebens bei Hirnverletzungen.[2]) Ribot berichtet von einem Kinde, dem ein Messer in den Stirnlappen gefahren war. Siebzehn Jahre später beobachtete man an ihm die Unfähigkeit zu jeder geistige Arbeit benötigenden Beschäftigung und große Reizbarkeit.[3]) Ein in der Stirnregion verletzter Arbeiter wurde äußerst störrig, launenhaft und unentschieden.[4])

Demgegenüber sind aber Fälle zu erwähnen, in welchen enorme Massen Hirn ohne psychische Reaktionen ausgeschieden wurden. Quesnay beobachtete, wie Exner referiert, einen alten Diener,[5]) dessen rechtes Scheitelbein zertrümmert war, sodaß täglich Hirnmasse hervorquoll und abgetrennt werden mußte. Trotzdem war kein psychischer Defekt wahrzunehmen; nur blieb die linke Körperhälfte gelähmt.[6])

Im allgemeinen gilt das Gesetz: Jede diffuse Veränderung der Großhirnrinde gibt sich klinisch durch eine Störung in den psychischen Funktionen zu erkennen, und ebenso folgen auf jede andauernde geistige Störung zunehmende Veränderungen des Gehirns.[7]) Der Schluß scheint daher sehr berechtigt, daß die funktionellen Geisteskrankheiten, d. h. die, bei welchen ein Körperdefekt nicht nachzuweisen ist, von den

---

[1]) Forel, Alkohol und Geistesstörungen 11. Krafft-Ebing, Lehrb. der Psychiatrie 214, 591.

[2]) Wundt, Physiol. Psychol. I, 285f.

[3]) Ribot, Les maladies de la volonté 89. Krafft-Ebing, Lehrb. der Psych. 187.

[4]) Ribot 90.

[5]) Landois berichtet (Physiol. 798) ganz genau dasselbe Erlebnis von einem 16jährigen Jüngling, es scheint indessen eine Verwechslung mit einem Beispiel vorzuliegen, das Longet auf S. 673 anführt.

[6]) Exner 333. Wundt bedauert (Physiol. Psych., I, 285) den Mangel genauer Funktionsprüfungen.

[7]) Krafft-Ebing, Lehrb. der Psych. 21. Wundt, Physiol. Psychol. I, 284.

organischen Psychosen, bei welchen eine anatomische Anomalie vorliegt, an sich durchaus nicht verschieden sind. Ist es denn so sehr verwunderlich, wenn im primären Stadium der Krankheit ein pathologischer Hirnprozeß noch verborgen ist? Man bedenke doch, daß die physischen Ursachen der meisten psychischen Krankheiten Ernährungsstörungen sind[1]) und in abnormen Blutdruckverhältnissen, Anämie usw. begründet liegen, daß ferner die mikroskopische und chemische Untersuchung so wenig alle Defekte angeben kann, wie die makroskopische. Der Hinweis auf das Unvermögen, allen Psychosen eine materielle Grundlage aufzudecken, wird daher die große Wahrscheinlichkeit eines Parallellaufens beider Reihen kaum verringern.

Abgesehen von dem Ausnahmefall der Aphasie will es noch immer durchaus nicht gelingen, das genaue physische Substrat psychischer Tätigkeiten in einzelnen Hirnpartien nachzuweisen. Und so möchten wir denn, so weit wir ohne Erkenntnistheorie dazu berechtigt sind, einige bescheidene Schlüsse ziehen.

Die Psychopathologie hat unsere Hoffnung, die tiefsten Probleme der Hirnphysiologie, dieser „synoptischen Frage" des Mediziners, gelöst zu sehen, leider nicht erfüllt. Wir müssen uns damit begnügen, einige naive Vorstellungen des älteren Materialismus zu beseitigen. Bestimmt können wir versichern: Es gibt keine Lokalisationszentren, in welchen die einzelnen Gedanken und Strebungen hervorgebracht würden. Die Psychologie weist in der einfachsten konkreten Empfindung eine Reihe von Elementen auf. Wie sonderbar erscheint es da, daß die kompliziertesten Gebilde in einem einfachen physischen Substrat zu stande kommen sollten! Wie ärmlich erscheint die Vorstellung, daß die 500—800 Millionen Ganglienzellen des Gehirns (Meynert[2]) je ein Erinnerungsbild festhalten können![3]) Der Gedanke spielt da eine so klägliche Rolle, wie ein hülfloser Sonntagsreiter, der von seinem eigensinnigen Rößlein davongetragen wird; doch was könnten Physiologie und Psychopathologie vorbringen, um diese Vorstellung zu unterstützen?

---

[1]) Krafft-Ebing, Lehrb. der Psych. 21. 185.

[2]) Krafft-Ebing, Lehrb. der Psych. 5.

[3]) Löb 189 (Löb bekämpft diese Anschauung, wie überhaupt den populären Materialismus).

Wir haben nicht den mindesten Anlaß, den Willen durch die Leiblichheit determiniert zu denken. Vielmehr schiene es uns ratsam, die Ursachen der physischen Erscheinungen in der physischen Kausalreihe, die Ursachen der psychischen Phänomene in der psychischen Kette zu suchen. Der gesunde oder durch Intoxikationen beeinträchtigte Leib erscheint dabei nicht als Ursache, wohl aber als Außenseite einer ganz bestimmten inneren Beschaffenheit. Damit ist zugleich ausgesprochen, daß es ungereimt wäre, einem Willenssubjekt, das ja immer in einer bestimmten Leiblichkeit auftritt, einen unbegrenzten Spielraum möglicher Handlungen zuzutrauen. Ein gewisser psychophysischer Parallelismus und damit die Gültigkeit fester Beziehungen zwischen körperlichen und geistigen Erscheinungen ist schon jetzt unverkennbar. Freilich sind die Grenzen und Schranken, welche durch bloße Beachtung des Physischen der Willensbetätigung zugesprochen werden sollen, nur in hochgradig pathologischen Fällen einigermaßen zuverlässig bestimmbar. — Die philosophischen Konsequenzen dieser Einsicht werden wir im dritten Hauptteil verfolgen.

III. Die Untersuchungen der Kriminalanthropologie.

Die Hoffnung der Physiologie und Psychopathologie, durch den Zauberschlüssel einer schlichten materialistischen Formel in die tiefsten Geheimnisse der Geisteswelt einzudringen, war bereits in Abnahme begriffen, als eine wissenschaftliche Disziplin geboren ward und mit genialer Kühnheit den nämlichen Angriff wagte, an dem die alten Truppen sich endlich erschöpft hatten. Es war die Naturgeschichte des Verbrechens, die Kriminalanthropologie.[1]) Durch die Anthropometrie, die Entwicklungsgeschichte, die Ethnographie, die Kinder- und Tierpsychologie gespeist, trat sie mit erstaunlicher Selbstgewißheit auf und entwickelte einen mächtigen Eifer. Schon nach wenig Jahren durfte der Großmeister der neuen Lehre sich rühmen, mit seinen Genossen zusammen nicht weniger als 54131 Wahnsinnige, Verbrecher und Normale untersucht zu haben.[2])

---

[1]) H. Ferri, La sociologie criminelle, S. 28.

[2]) C. Lombroso, Neue Fortschritte in den Verbrecherstudien, S. V.

Recht bezeichnend ist die Vorgeschichte der Kriminalanthropologie. Sie erzählt von raschem Aufleuchten und Erlöschen, von jahrhundertelangem Schlaf und neugestärktem Aufwachen. Schon die Poesie der Alten brachte in dem Epitheton καλὸς κ' ἀγαθός die ethische und physische Vollkommenheit in nahen Zusammenhang, und Thersites, das Lästermaul, das häßliche Geschöpf mit dem spitz zulaufenden Schädel, dem spärlichen Haarwuchs, den krummen Beinen und schiefen Schultern ist Prototyp der körperlich und geistig-sittlich Enterbten. Wie das gemeine Volksurteil, so ließen sich auch Sokrates, Aristoteles, Galen und besonders Polemon von physiognomischen Eindrücken leiten, wogegen einzelne Zelebritäten, besonders Plinius, ihren ganzen Einfluß umsonst aufboten. Im Mittelalter bestimmte ein Gesetz, daß von zwei der Urheberschaft eines Verbrechens bezichtigten Personen die häßlichere als höchstwahrscheinlich schuldig anzusehen sei. Als im 16. Jahrhundert Dalla Porta noch einmal die Kunst des Geisterlesens aus den Gesichtszügen populär gemacht hatte, entschlief sie, bis in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts J. C. Lavater sie weckte und aus der Burg der Vergessenheit in die Freiheit der öffentlichen Besprechung führte. Freilich konnte auch die Autorität des genialen Mannes das Mägdlein nicht vor Mißachtung und zuletzt grober Verunglimpfung beschützen. Durch Gall bemächtigte sich die Wissenschaft des Gegenstandes und richtete den Blick auch auf die enkephalen Organe, ohne jedoch bleibende Ergebnisse zu gewinnen. Lauvergne (1841) sammelte mit großem Fleiße die physischen, moralischen und intellektuellen Merkmale des Verbrechers, und nun sproßten die Hypothesen in großer Zahl hervor. Prichards 1835 aufgestellte Theorie von der moral insanity, dem moralischen Irrsein, wurde herbeigezogen, und der typische Verbrecher mit dem Irren auf dieselbe Linie gestellt (Dally), oder doch wegen des absoluten Mangels an moralischem Gefühl zu ihm in nahe Verwandtschaft gebracht (Despine, Mandsley). Andere Forscher untersuchten die erbliche Belastung des instinktiven Verbrechers (Lucas), wieder andere richteten ihr Augenmerk auf die Eigentümlichkeiten des Verbrecherschädels und -Gehirns (Lelut, Voisin). Morel verglich die körperlichen Symptome der Delinquenten mit den Anomalien anderer dem körperlichen und geistigen Gesamthabitus

nach minderwertiger Individuen und betrachtete das Verbrechen als eine Form von krankhafter Entartung (Degeneration) vom normalen, als feststehend gedachten Typus, hervorgerufen durch Vergiftungen, Hunger, ungünstige hygienische Verhältnisse, besonders aber durch Trunksucht. Als Broca, Wilson, Thomson, Nicolson u. a. viel neues Material aufgebracht hatten, ohne doch neue Erklärungen zu geben, wurde das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Interpretation allgemein empfunden.[1])

Da trat 1872 Cesare Lombroso mit seiner epochemachenden Hypothese auf.[2]) Die leitende Idee des kühnen Forschers liegt schon angedeutet im Titel seines Hauptwerkes. Der „homo delinquens" soll nämlich als eine besondere Spielart des menschlichen Genus, als eigener schon im Embryonalstadium gebildeter Typus bezeichnet werden. Vortrefflich drückt Kurella den Grundgedanken Lombrosos aus in dem Satze: „Diese Hypothese besagt, daß alle echten Verbrecher eine bestimmte, in sich kausal zusammenhängende Reihe von körperlichen, anthropologisch nachweisbaren, und seelischen, psycho-physiologisch nachweisbaren Merkmalen besitzen, die sie als eine besondere Varietät, einen eigenen anthropologischen Typus des Menschengeschlechts charakterisieren, und deren Besitz ihren Träger mit unentrinnbarer Notwendigkeit zum Verbrecher — wenn auch vielleicht zum unentdeckten — werden läßt, ganz unabhängig von allen sozialen und individuellen Lebensbedingungen."[3]) — Da man Lombroso,

---

[1]) Wir folgten in unserer Skizze der Darstellung von Havelock Ellis, Verbrecher und Verbrechen S. 29—40.

[2]) Cesare Lombroso, 1832 aus einer venezianischen Familie hervorgegangen, zeigte frühe die Spuren einer erstaunlich vielseitigen Begabung. Mit 11 Jahren schrieb er Romane, Gedichte und Tragödien, im folgenden Jahre veröffentlichte der Knabe zwei kleine Arbeiten über römische Archäologie. 13 Jahre alt, trieb er Soziologie vom linguistischen Standpunkte aus mit besonderer Berücksichtigung des Griechischen, Hebräischen, Chinesischen und Koptischen und wandte sich der Naturwissenschaft zu. Vor Bezug der Universität publizierte er zwei Werke über entwicklungsgeschichtliche Fragen. Als Student der Medizin beschäftigte er sich mit alten Religionen und dem Problem des Kretinismus. 1859 wurde er Soldat, später Militärarzt, 1862 Professor der Psychiatrie in Pavia, darauf in Turin. 1871—76 erschien der 1. Band seines Hauptwerkes „Uomo delinquente" in den Atti dell' Istituto Lombardo (1878 die 2. Aufl.), 1889 der zweite Band. (Nach Ellis.)

[3]) H. Kurella, Naturgeschichte des Verbrechers, S. 2.

der prägnanten Definitionen und theoretischen Erörterungen gerne aus dem Wege geht, selbst in den Kreisen seiner Fachgenossen widersprechend verstanden hat, beginnen wir mit einer Darstellung seiner Ideen, wie sie sich allmählich entwickelten. Nach dem Schema von Phänomenologie, Ätiologie und Therapie schildern wir den Verbrecher im Sinne der genannten Schule als Typus, geborenen Verbrecher, Attavisten, fou moral, Epileptiker, Degenerierten und Inkorrigiblen, wobei wir die Einzelheiten auf die kritische Auseinandersetzung versparen.

1. Der Verbrecher als Typus.

Zunächst ist wohl zu beobachten, daß Lombroso nicht alle mit Kriminalstrafen belegten Individuen als Uomini delinquenti, typische Verbrecher (instinktive, Gewohnheits- oder Zustandsverbrecher)[1], betrachtete, sondern nur etwa 40% von ihnen, welche sich durch eine Menge von körperlichen und seelischen Anomalien auszeichnen.[2]) Später reduzierte er die Prozentzahl. Bär und Bleuler lassen ihn 25% angeben, neuestens aber nennt er ein Verhältnis bis zu 35%.[3]) Hinzu kommt eine beschränkte Anzahl schuldiger oder vorläufig noch schuldfreier Individuen, welche mit den Gerichten bisher noch nicht in Berührung kamen. Wo der Verbrechertypus vorhanden ist, da können die antisozialen Triebe zwar eine Zeitlang durch Erziehung, Umgebung, Furcht vor Strafe niedergehalten werden, aber sie werden doch unter dem Einflusse gegebener Umstände wieder emporschießen.[4]) Endlich gibt es, wenn auch selten, geborene Verbrecher, bei welchen die körperlichen Merkmale fehlen.

In der ersten Auflage schien es, Lombroso wolle schon durch kraniologische und anthropometrische Ergebnisse, abgesehen

---

[1]) Man braucht diese Ausdrücke meistens promiskue. Der letztere Ausdruck stammt von Liszt (Aperçu des applications de l'anthrop. crim., p. 93). Ferri teilt die Verbrecher ein in „criminels aliénés, nés, habituels, d'occasion, par passion“ (La soc. crim. 98—119), eine Einteilung, die immer mehr Anhänger gewinnt.

[2]) Lombroso, L'homme crim., S. 669.

[3]) Lombroso, Die Ursachen und Bekämpfung des Verbrechens S. 326.

[4]) Lombroso, L'homme crim. 665. Derselbe, Über den Ursprung, das Wesen und die Bestrebungen der neuen anthropologisch-kriminalistischen Schule in Italien. Z. f. d. ges. Strafrechtswissensch., Bd. I, 112 f.

vom psychologischen Tatbestand, den Verbrecher signalisieren.[1]) Was für Merkmale in Betracht kommen, wollen wir anläßlich der kritischen Beleuchtung angeben. Später jedoch verlegt Lombroso den Schwerpunkt seines Forschens ganz auf das psychologische Gebiet und gelangt dazu, den typischen Eigenschaften Untrüglichkeit abzusprechen. Sie genügen nur noch, um bei verdächtigen Individuen als Index der Verbrecherhaftigkeit zu gelten[2]) und beispielsweise aus zwei im Verdachte des Muttermordes stehenden Brüdern den eigentlich Schuldigen herauszufinden.[3]) Auch in einem anderen Punkte hat Lombroso eine wichtige Korrektur eintreten lassen: Während er früher allen reis natis die nämlichen Eigentümlichkeiten zuschrieb, gab er später zu, daß in verschiedenen Verbrecherklassen ganz voneinander abweichende Charakteristika zutage treten.[4]) Der „Typus" erhält damit eine ganz andere Bedeutung, als sonst mit dem Worte verbunden wird. Bleuler definiert korrekt: „Lombroso sagt also mit seinem Ausdruck Verbrechertypus nicht mehr, als daß die geborenen Verbrecher, als Klasse gefaßt, gewisse körperliche (und geistige) Abnormitäten in viel größerer Anzahl und in höherem Grade aufweisen als der Durchschnitt der normalen Menschen." [5])

2. Der Verbrecher als reus natus.

Was der Lehre Lombrosos den Stempel entsetzlicher Härte aufdrückt, ist die Behauptung, daß jene 35 % aller Verbrecher schon vor der Geburt mit Eigenschaften ausgestattet worden seien, die sie allen menschlichen Bemühungen zum Trotz früher oder später mit Notwendigkeit dem Verbrechen in die Arme treiben. Die schrecklichsten, barbarischsten Vergehen haben einen physiologischen Ausgangspunkt und können nur bis zur nächsten Gelegenheit im Zaume gehalten werden. Ein unglückseliges Fatum lauert auf sie und zwingt sie zum Mord, Diebstahl, Stuprum usw.[6])

---

[1]) Ferri, La sociologie criminelle 27.
[2]) Lombroso, L'homme crim. XIII.
[3]) Lombroso, Neue Fortschritte in den Verbrecherstudien 336.
[4]) Lombroso, Die neue anthrop.-krim. Schule in Italien 128.
[5]) Bleuler, Der geborene Verbrecher, S. 7.
[6]) Lombroso, L'homme crim. 665 f. Die neue anthr.-kr. Schule 112 f.

Während wir uns mit stillem Schmerz in die unverbesserliche Bösartigkeit des im Laster ergrauten Sünders fügen, an dem alle Liebe und Strenge wirkungslos abprallt, widerstrebt es unsrem innersten sittlichen Bewußtsein, das ungeborene Kindlein, sorgsam gehegt im Mutterschoß, schon jetzt, ja in den meisten Fällen vom Augenblicke der Empfängnis an,[1]) mit den Dämonen tierischer Wildheit und unbezähmbarer Gier, mit dem ganzen Fluch sittlich perverser Naturanlagen, mit dem Kainszeichen inkorrigibler Verworfenheit behaftet zu denken.[2]) Dies ist die Lehre vom intrauterinen oder endogenen Ursprung des Verbrechertums im engeren Sinne.

3. Der Verbrecher als Atavist.

Eine Lieblingsidee Lombrosos, welche ursprünglich seine ganze Hypothese beherrschte, in der 4. Auflage seines Hauptwerkes jedoch wesentlich eingeschränkt wurde, war die Interpretation der Zustandsverbrechen als atavistischer Phänomene. Viel Mühe verwandte Lombroso darauf, die anthropologischen Merkmale und verbrecherischen Ungeheuerlichkeiten als bloße Rückfälle in die völlig normalen Handlungen früherer Evolutionsphasen zu erweisen. Nicht nur im Wilden, sondern im Tiere, im Raubtier, im Pferd mit fliehender Stirn, das immer treulos und widerspenstig bleibt,[3]) ja in den insektenfressenden Pflanzen[4]) sollten die nämlichen Instinkte wohnen, die, beim Verbrecher hervorquellend, uns schaudern machen.

4. Der Verbrecher als fou moral.

Als pathologische Erscheinung anerkannt, wird der geborene Verbrecher von Lombroso mit dem fou moral auf eine Linie gesetzt.[5]) Auch diese Theorie trifft zuerst wie ein Faustschlag unser sittliches Gefühl, das sich dagegen aufbäumt, gerade in den Fällen, welche am lautetesten nach Sühne schreien, den Arm der strafenden Gerechtigkeit durch Geisteskrankheit des Übel-

---

[1]) Lombroso, L'homme crim. 543.
[2]) Neue Fortschritte 378 f.
[3]) L'homme crim. 9.
[4]) L'homme crim. 2 ff.
[5]) L'homme crim. XII. 543.

täters gehemmt zu sehen. Doch das ist ja gar nicht Lombrosos Ansicht: er betrachtet den fou moral weder als geisteskrank,[1]) noch als unzurechnungsfähig. (Darum ziehen wir den Ausdruck „fou moral" dem Terminus „moralisch Irrer" vor).[2]) In Wahrheit befindet sich die Intelligenz des Uomo delinquente zwar nicht im Zustande völliger Integrität,[3]) aber sie reicht doch aus zu listigen Überlegungen, z. B. ein Alibi vorzubereiten, die Folgen zu bedenken u. dergl.[4]) Kurella hält Lombrosos Argumentation gegen die Geisteskrankheit der geborenen Verbrecher für so durchschlagskräftig, daß sie niemals ernstlich werde angegriffen werden können: mit Lombroso verteidigt er die Zurechnungsfähigkeit des Zustandsverbrechers.[5])

5. Der Verbrecher als Epileptiker.

Da das typische Verbrechertum gewöhnlich mit einer Menge von Defekten, wie Schielen, Ungleichheit der Ohren, Farbenblindheit, einseitiger unvollständiger Lähmung, unwiderstehlichen Trieben und andern beim Wilden fehlenden Merkmalen verbunden ist, so kommt Lombroso zu dem Schlusse, der fou moral und der geborne Verbrecher seien in der Klasse der Epileptiker zu vereinen.[6]) Diese Theorie überrascht den Laien, der oft nur die motorische Epilepsie mit ihren konvulsivischen Zuständen und der allmählich fortschreitenden Verblödung des Geistes kennt. Sie verliert an Absurdität, sobald wir uns vergegenwärtigen, daß teils die akuten leiblichen Affektionen, so viel wir beobachten, vollständig fehlen, teils die geistigen Fähigkeiten sich auf den Höhen des Genies halten können (Paulus,[7]) Cäsar, Petrarca, Molière, Peter d. Gr.,

---

[1]) L'homme crim. XV.

[2]) Auch Näcke betrachtet die „moral insanity" nicht als morbus per se, sondern nur als „eine Spielart des Schwachsinns auf ethischem und intellektuellem Gebiete", oder mit Neumann als „sozialen Schwachsinn". („Verbrechen und Wahnsinn beim Weibe" S. 179 f.) Ähnlich A. Delbrück, Gerichtl. Psychopathologie S. 200.

[3]) L'homme crim. 560—561.

[4]) L'homme crim. 561—567. H. Ellis, Verbrecher und Verbrechen S. 144—150.

[5]) H. Kurella, Naturgesch. des Verbrechens S. 256 f. 263.

[6]) L'homme crim. XV, 583.

[7]) P. W. Schmiedel im Handkommentar zum Neuen Testament. Exkurs zu 2. Kor. 12,10.

Napoleon, Pius IX.).[1]) Für Epilepsie sprechen angeblich krankhafte Reizbarkeit, Launenhaftigkeit, Zerstörungswut, besonders aber die intermittierende Form der verbrecherischen Regungen, die Aura, jene eigentümliche Empfindung in den Endungen der Tastnerven, welche häufig den epileptischen Anfällen vorausgeht, die Amnesie[2]) usw.

6. Der Verbrecher als Degenerierter.

Mit dem „fou moral" und Epileptiker hatte man aber gerade den Gesichtspunkt verlassen, welcher für Lombrosos Hypothese charakteristisch war: den entwicklungsgeschichtlichen. Durch den erstern Begriff ging der italienische Forscher auf die Gedanken zurück, die ein halbes Jahrhundert zuvor sein französischer Kollege Prichard geäußert hatte. Der evolutionistische Grundgedanke kehrte jedoch wieder in der Bezeichnung des Verbrechers als Degenerierten. Bekanntlich ist der Begriff der Degeneration äußerst schwer zu definieren, seitdem Darwin den alten Glaubenssatz von der Unveränderlichheit der Arten in Acht und Bann tat. Bär nennt Degenerationszeichen alle „Abweichungen vom normalen Typus", alle „Bildungsanomalien"[3]) (wie unregelmäßige Entwicklung des Schädels, Gesichtsasymmetrien, Anomalien des harten Gaumens, mangelhafte Ausbildung der Zähne, des Ohres[4]) oder auch „somatische Entwicklungsdefekte"[5]) und betrachtet damit die Degeneration für einen krankhaften Vorgang. Kurella scheidet unter den Stigmata degenerationis eine Anzahl unzweifelhaft pathologischer Merkmale, besonders hydrokephalische und rhachitische Schädelformen aus und stellt ihnen als zweite Gruppe der Degenerationszeichen eine Reihe von atavistischen Phänomenen entgegen, welche den Unterschied zwischen dem Menschen und dem Anthropoiden, ja sogar dem Primatenaffen überhaupt aufheben („primatoide Charaktere"),[6]) wozu endlich eine Gruppe von nicht deutlich erklärbaren Symptomen hinzu-

---

[1]) L'homme crim. 593.
[2]) L'homme crim. 592 ff.
[3]) Bär 186.
[4]) Bär 124.
[5]) Bär 179.
[6]) Kurella, Naturgesch. des Verbr. 13.

kommt.[1]) Näcke schlägt vor, „als Degenerationszeichen nur gewisse Hemmungsbildungen und echte Atavismen hinzustellen";[2]) alle sogenannten Atavismen, oder doch die meisten von ihnen, sind als Entwicklungshemmungen aufzufassen.[3]) So behält denn Bleuler Recht mit seiner in Anbetracht des häufigen Gebrauches unseres Wortes für seine Fachgenossen nicht gerade schmeichelhaften Äußerung: „Die einzelnen Autoren verstehen unter Degeneration alle diejenigen endogenen pathologischen Zustände, welche sie nach dem Gesichtspunkte, unter welchem sie schreiben, nicht rubrizieren können."[4]) Auch Lombroso gibt keine klare Definition des Wortes, auch scheint ihm ein klarer Begriff zu mangeln. Noch in der dritten Auflage seines Hauptwerkes (1884) verwarf er die Degeneration als Erklärung der Verbrechermerkmale, ja selbst in der vierten nannte er sie unwichtig gegenüber der „Entwicklungshemmung", welche er „pour le moment" zur Deutung akzeptiert.[5]) Was nach Näcke das eigentliche Wesen der Degeneration ausmacht, unterscheidet somit Lombroso sorgfältig von ihr! Die „Neuen Fortschritte in den Verbrecherstudien" dagegen reden sehr unbefangen von Degenerationszeichen, und wir vernehmend staunend: „So greifen Atavismus und Krankheit ineinander und fließen sozusagen in einen einzigen Faktor, die Degenerationsursache, zusammen!"[6])

7. Der Verbrecher als Inkorrigibler.

Endlich bildet das bemühende Pendant zum geborenen Verbrecher der unheilbare, zugrunde gehende Missetäter. Lebenslängliche Haft und Todesstrafe sind das letzte Wort der Untersuchungen Lombrosos.[7]) Nur im Kindesalter ist das Verbrechertum, analog der Epilepsie, oft heilbar.[8]) Hier scheint Lombroso seinen frühesten Aufstellungen zu widersprechen, wie er denn

---

[1]) Kurella, Naturgesch. des Verbr. 14.
[2]) Näcke, Verbr. und Wahnsinn beim Weibe 135.
[3]) Näcke, Verbr. und Wahnsinn beim Weibe 135.
[4]) E. Bleuler, Der geborene Verbrecher 12.
[5]) L'homme crim. 658.
[6]) Neue Fortschr. 272.
[7]) L'homme crim. XIII.
[8]) Neue Fortschr. 271.

auch zugibt, mit Unrecht auf einer übermäßigen Strenge der Strafe bestanden zu haben.[1]) Allein wie jämmerlich ist es mit dieser Besserung bestellt! Die Gesellschaft soll aus den perversen Neigungen jener jugendlichen Verbrechernaturen Kapital schlagen. „Bei jugendlichen Personen könnte man, auch wenn sie geborene Verbrecher sind, andere, weniger grausame Maßregeln versuchen, indem man ihre Neigungen für irgend ein Handwerk oder einen Beruf ausnützt, der ihren schlechten Leidenschaften eine gewisse Befriedigung gewähren, sie also gewissermaßen in geregelte Bahnen führen könnte; die Blutdürstigen, Mordlustigen lasse man z. B. Schlächter (oder auch — Chirurgen (!!)[2])) werden, oder ins Militär eintreten; für athletisch Beanlagte würde der Zirkus, für geschlechtlich allzusehr erregbare Frauen die Prostitution, welche Lombroso nach der neuesten Kundgebung gern auch aufs Land verpflanzen möchte,[3]) ein geeignetes Feld darbieten. Damit würde eine Art von Präventivmitteln geschaffen, die dem gesellschaftlichen Organismus nicht schaden, ja z. T. nützen könnten. Bei ganz kleinen Kindern könnte man noch edlere (!) und rascher zum Ziele führende Mittel in Anwendung bringen.“[4])

Unser Plan, zunächst nur die tatsächlichen Beziehungen zwischen Willen und Leiblichkeit kennen zu lernen, dispensiert uns von der Aufgabe, den Ursprung des Verbrechertums zu bestimmen. Ob die Anomalien, von denen die Rede war, Spuren von physischem (Lombroso) oder psychischem (Colajanni) Atavismus, von Epilepsie (Lombroso), von Degeneration (Morel, Lombroso) aufzufassen seien, ob sie in Neurose (Dally, Maudsley), Neurasthenie (Benedikt) oder Ernährungsstörung des nervösen Zentralorgans (Marro) begründet liegen,[5]) kann uns nicht beschäftigen. Wir bekümmern uns in erster Linie um das Parallelitätsverhältnis zwischen physischer und moralischer Minderwertigkeit und fragen: Ist letztere durch erstere bedingt?

Lombroso untersucht den Verbrecher zuerst nach seiner anatomischen, dann nach seiner biologischen und psychologischen

---

[1]) Die neue anthrop.-kr. Schule 128.

[2]) Die Ursachen und Bekämpfung des Verbrechens 399.

[3]) Die Ursachen und Bekämpfung des Verbrechens 230.

[4]) Neue Fortschritte 378 f.

[5]) Ferri, La sociologie criminelle 65.

Eigentümlichkeit. Dort bringt er die Besonderheiten der Verbrecherschädel, -gehirne und -eingeweide, sowie ihre Physiognomie zur Sprache. Wir heben die wichtigsten angeblichen Tatsachen hervor: Geringere Kapazität (inneres Volumen der Schädelkapsel) und Zirkumferenz des Schädels, übertriebener Schädelindex (Verhältnis der Länge zur Breite), nämlich abnorm starke Dolichokephalie (die Breite macht bedeutend weniger als 75 % der Länge aus) oder Brachykephalie (sie beträgt bedeutend mehr als 80 % der Länge), ferner Eurygnathie (großer Abstand der Jochbeine voneinander und von der Schädelwand), enorme Augenhöhlen, mächtige Entwicklung der Kiefer, besonders des Oberkiefers (Prognathismus), abnorme Nähte, Asymmetrien des Schädels und Gesichts, gewaltige Stirnhöcker, fliehende Stirne, Hinterhauptsgrube (dreieckige Grube im Hinterhauptsbein, gebildet durch Auseinandertreten des in der Richtung des Radius von der Wirbelsäule ausgehenden Rückens: Abbildung bei H. Kurella S. 20), atavistische Erscheinungen am Gehirn. Überdies fallen auf: abnorme Bildung und Stellung der Ohren, Dürftigkeit des Bartes, Ungleichheit der Pupillen, reichliche blonde Haare bei Notzüchtern, schwarze bei Dieben, Mördern und Brandstiftern.[1]) Aber auch in den Eingeweiden finden sich häufige Anomalien. Von somatischen Merkmalen ragen hervor Gynäkomastie und weibliches Aussehen bei Männern, männliches Aussehen bei Weibern.

Es ist nicht unsre Sache, die lebhaft, ja hitzig geführten Verhandlungen eingehend zu schildern. Wir begnügen uns mit einigen charakteristischen Beispielen.

Großes Gewicht legte Lombroso auf die Schädelkapazität. Bei der Vergleichung von 121 Schädeln männlicher italienischer Verbrecher mit 328 Schädeln unbescholtener Italiener ergab sich:[2])

Die Schädelminima (1101—1200 ccm) sind bei den Verbrechern häufiger als bei Normalen. Während letztere mit 0,9 % partizipierten, lieferten die Diebe 14,6 %, also das 16,2fache.

Auch das durchschnittliche arithmetische Mittel der normalen Schädelgehalte (1474—1550 ccm) wird von demjenigen der Ver-

---

[1]) L'homme crim. 250 ff.
[2]) L'homme crim. 142 ff.

brecher (1455 ccm) nicht erreicht. Doch zeigen sich die Mörder (1457 ccm) den Dieben (1449 ccm) ein wenig überlegen. Die mittlere Zone der Schädelkapizitäten variiert jedoch ziemlich wenig; so zeigt die Serie 1451—1500 ccm 15,0 % Mörder. 17,6 % Diebe und 15,5 % Normale.

Die Schädelmaxima (von 1500 ccm an) finden sich am seltensten bei den Dieben 29,1 %; es folgen die Mörder mit 35,3 % und endlich die Gesunden mit 44,8 %.[1] Über 1700 ccm weist kein Verbrecher mehr auf, während wir noch 4,3 % bei Normalen begegnen.

Vergleichen wir diese Angaben mit denen anderer Beobachter, so zeigt es sich, daß äußerst wenig Übereinstimmung aufzuspüren ist.[2] Lombrosos Entdeckung der häufigen Mikrokephalie bei Verbrechern wird zwar durch die Forschungen des geistreichen Ferri bestätigt, auch Schaffhausen, Varaglia und Scarenzio, die zusammen 227 (großenteils von weiblichen Verbrechern oder Prostituierten herrührende) Schädel untersuchten, kamen zu diesem Ergebnis.[3] Knecht dagegen fand bei 1214 schweren Verbrechern nur viermal mikrokephale Kopfbildung![4]

Hinsichtlich des Durchschnittswertes der Kapazität bei Verbrechern und Normalen dürfte kaum größere Übereinstimmung zu konstatieren sein. Benedikt, Hölder, Kurella, Näcke[5] treffen darin zusammen, daß der innere Schädelraum des Verbrechers im Durchschnitt hinter dem des Normalen zurückbleibt. Ellis,[6] Bär[7] und Ranke dagegen wissen von keinem Unterschiede. — Mehrere Beobachter, so Ellis und Näcke, behaupten, daß abnorm große und kleine Schädel bei Verbrechern häufiger seien, als bei Normalen,[8] ja ersterer findet sogar, daß die Mittelgrößen beim Verbrecher fast ganz fehlen! Lombroso dagegen gibt für die Volumina zwischen 1200 und 1500 ccm, also gerade die Mittel-

---

[1]) Bär (S. 48) hat falsch gezählt (43,9 %).
[2]) Bär 50f.
[3]) Kurella 36f.
[4]) Bär 52.
[5]) Näcke 113f.
[6]) Ellis 55.
[7]) Bär 52.
[8]) Ellis 55, Näcke 117.

größen an: Mörder 63,9%, Diebe 55,6%, Gesunde 54,2%![1]) Ähnlich Rüdinger.[2])

Endlich die maximalen Kapazitäten. Sie scheinen uns mit einem sicheren Schlusse zu beglücken. Ranke bestimmte unter 200 Schädeln der altbayrischen Landbevölkerung 26,5% von mehr als 1500 ccm Inhalt, worunter 3,5% mit dem Maximum von 1700—1799 ccm. Unter 32 Verbrecherschädeln dagegen traf er 53% von über 1500 ccm Kapazität, wovon 9% die Serie von 1800—1899 ccm ausmachten![3]) Diesem Resultat schließen sich an Bordier, Heger, Manouvrier[4]) und Ellis[5]). Freue man sich aber ja nicht zu früh! Denn als Magitot die Schädel von 180 ehrlichen Parisern mit denen von 61 französischen Mördern verglich, fand er nur einen unwesentlichen Unterschied,[6]) und überdies belehrte uns vorhin Lombroso, daß sich die Inhalte der Mörderschädel zu denen unbeanstandeter Individuen verhalten, wie 35,3 : 44,8, folglich die maximale Kapazität durch die vorsätzlichen Verbrecher gegen das Leben ganz beträchtlich seltener erreicht werde, als durch die normalen Menschen!

Wir sehen, daß die Verwirrung vollständig ist. Nur das dürfte gewiß sein, obschon es nicht allseitig zugegeben wird, daß die Annäherungen an auffallend hohe oder niedere Werte in der Verbrecherwelt häufiger vorkommen, als unter bürgerlich intakten Individuen.

Wir erinnern an ein anderes Beispiel. Lombroso fand die Stirnhöhe nur bei Verbrechern aus Piemont und Ligurien hoch entwickelt, bei den lombardischen Fälschern recht breit, dagegen in Sizilien bei den Vagabunden noch breiter. Ferri sah bei den Händelsuchern eine abnorm hohe, bei den Mördern eine abnorm niedere Stirn, während Marro umgekehrt bei Mördern und Betrügern die höchste Stirn nachwies.[7])

Ein drittes Beispiel erinnert uns an Streitfragen, die wir in

---

[1]) L'homme crim. 144. Auf S. 148 erklärt er allerdings: „Die größere Anzahl der kleinen und vielleicht auch der zu großen Schädel wäre eines der Merkmale der Verbrecher.“ Wie reimt sich das?

[2]) Bär 50.

[3]) Bär 49.

[4]) Bär 51 f.

[5]) Ellis 55.

[6]) Bär 51.

[7]) Bär 64 f.

der physiologischen Untersuchung aufrollten: Bordier, Heger und Dallemagne beobachteten, daß beim Verbrecher die regio parieto-occipitalis zuungunsten des Stirnhirnes beträchtlich vergrößert sei.[1]) Benedikt dagegen findet, daß gerade die Hinterlappen des Gehirns im Wachstum zurückblieben und verkümmerten.[2]) Die erstgenannten klagen, daß die instinktiven Antriebe gegenüber der Willensherrschaft zu übermächtig seien, der letzterwähnte bedauert, daß gerade der Sitz des Gefühls und der Empfindung (!), wohl auch des moralischen Fühlens und Handelns zu kurz komme — ein denkwürdiges Monument psycho-physiologischer Ohnmacht![3])

Nehmen wir alles zusammen, namentlich auch die allgemeinen Formvariationen des Schädels, wie Oxykephalie (Zuckerhutform), Plagiokephalie (schräg-ovale Form), Platykephalie (Flachköpfigkeit) usw., so läßt sich nicht abstreiten, und auch Bär und Näcke[4]) tun es nicht, daß die Abweichungen vom Typus beim Verbrecher weit häufiger sind als beim Normalen.[5])

Weit geringerer Dissensus herrscht auch in der Beurteilung der Formen des Verbrecherhirnes. Man redet vielfach von der Asymmetrie der Gehirnhälften („kolossale Asymmetrie“ z. B. bei Hugo Schenk[6]), von den häufigen Veränderungen der Gehirnhäute, von dem Ineinanderlaufen der Hirnfurchen, dem Auftreten von vier Furchen im Frontallappen, von der abnormen Windungsabundanz oder Windungsarmut, von der Affenspalte der Verbrecherhirne.[7]) Es ergibt sich mit vollkommener Sicherheit, daß die letzteren eine häufige allgemeine mangelhafte Organisation aufweisen und den Stempel der Inferiorität tragen.[8]) Doch gibt selbst Lombroso zu, es wäre zu kühn, spezifische Verbrecheranomalien in den Hirnwindungen zu be-

---

[1]) Bär 72.

[2]) Bär 133.

[3]) Was Benedikt über die Frage der „Willensfreiheit“ schreibt (Die Seelenkunde des Menschen als reine Erfahrungswissenschaft, § 65), gehört zum Oberflächlichsten, was die Literatur dieses Problems aufweist. Die paar thetischen Sätze treffen durchaus nicht die eigentliche Frage.

[4]) Bär 66, 84, 94, 105 u. ö.

[5]) Näcke 222 f.

[6]) Lombroso, Neue Fortschr. 42.

[7]) Ellis 63 f. Weitere Eigentümlichkeiten zählt Kurella auf (72—75).

[8]) Ellis 65.

haupten.[1]) Andererseits bekennt selbst Bär, dieser außerordentlich vorsichtige Forscher: Die an den Gehirnen von Verbrechern behaupteten morphologischen Abnormitäten bieten „einen sicheren Hinweis dafür, von welcher Dignität die allgemeine psychische Konstitution gewesen, welche diesem Individuum angeboren war.“[2])

Dieselbe Erscheinung ergibt sich im Hinblick auf die übrigen degenerativen Atypien. Darin ist alle Welt einig. Bär traf unter 1885 Sträflingen im Gefängnis 1095 = 58% mit Bildungsanomalien behaftet, und zwar wiesen 203 (18.5%) Individuen je eine einzige, 286 (26.1%) je zwei, 252 (23.1%) je drei, 145 (13.2%) je vier, 176 (16%) fünf bis sieben, 33 (3%) acht bis dreizehn Abnormitäten auf.[3]) Doch ist keine einzige dieser Anomalien so, daß sie nicht auch bei vollkommen unbescholtenen Menschen angetroffen würde.[4]) „Ebenso gut als es moralisch vorzügliche Leute gibt mit schweren Zeichen der Degeneration, ebenso gibt es vielfach bestrafte Verbrecher ohne jede sichtbare Entartungserscheinung.“[5]) So schließt denn Bär mit dem Satze: „Wir würden indessen unserer Überzeugung einen Abbruch tun, wollten wir nicht hervorheben, daß in der Tat bei sehr vielen Verbrechern und gerade bei den rückfälligen, vielbestraften und unverbesserlichen Gefangenen, bei den eigentlichen Verbrechernaturen Degenerationserscheinungen und zwar gleichzeitig mehrfacher Art vorkommen. Wir halten uns jedoch keineswegs für berechtigt, aus ihrem Vorhandensein allein auf die verbrecherische Natur ihres Trägers zu schließen, für uns sind sie nur ein Hinweis und ein Mittel, die Individualität zu beurteilen.“[6]) Ähnlich lautet das Votum von Tarde, Ferri, Garofalo,[7]) Féré,[8]) Koch, Näcke,[9]) Bleuler,[10]) von Liszt[11]) u. v. a. Ja sogar Lotze

[1]) Bär 154.
[2]) Bär 154.
[3]) Bär 186 f.
[4]) Bär 190.
[5]) Bär 192.
[6]) Bär 192 f., 394.
[7]) Garofalo, La Criminologie 66.
[8]) Féré, Dégénerescence et Criminalité 80.
[9]) Näcke 132, 150, 152.
[10]) Bleuler 11, 14 f.
[11]) v. Liszt, Aperçu des applications de l'anthropologie criminelle, S. 94.

nimmt die Phrenologie und Kranioskopie in Schutz. nicht zwar, sofern sie die Organe der einzelnen geistigen Funktionen räumlich trennt und ihre Lage zu bestimmen sucht; dagegen handelte sie, wie er sich ausdrückt, „gewiß nicht ganz grundlos, wenn sie gewisse äußerliche Beschaffenheiten, z. B. des Schädels, bloß als Kennzeichen ansah, welche verraten und dafür bürgen, daß die übrigens ganz unbekannten Bedingungen vorhanden sind, von denen auf nicht weiter nachweisbare Weise, aber tatsächlich das Zustandekommen oder die besondere Intensität jener Funktionen abhängt."[1]) Wir wissen jedoch, daß von einer sicheren Bürgschaft kaum geredet werden kann.

Die Sichtung des Materials erlaubt uns nunmehr, einige Folgerungen zu ziehen. Nach dem ganzen Gang unserer Untersuchung lautet unsere Fragestellung: Wie weit ist der Individualwille durch die mit ihm verbundene Leiblichkeit bedingt? — Erst auf Grund erkenntnistheoretischer und metaphysischer Vorarbeit wird sich ausmachen lassen, ob ein derartiges Kausalverhältnis überhaupt besteht. Vorläufig tun wir gut daran, bescheidener zu fragen: Wie weit ist zugleich mit einem bestimmten physischen Zustand eine bestimmte psychische Beschaffenheit gegeben? Wir antworten wiederum: Eine feste Beziehung zwischen beiden ist nur in extremen, besonders abnormen Fällen mit solcher Gewißheit zu konstatieren, daß aus den körperlichen Merkmalen die psychische Dignität wenigstens im Allgemeinen anzugeben ist. Je weiter sich ein körperlicher Zustand vom Extrem entfernt, desto mehr sinken seine Symptome zum Wahrscheinlichkeitsindex herab, um sehr bald — wenigstens für die Individualbeobachtung — ihren indikatorischen Wert völlig einzubüßen. Es wäre also ebenso ungereimt, von einem Individuum, dessen intellektuelle und moralische Inferiorität durch die Urkunde einer stark degenerierten Leiblichkeit sehr wahrscheinlich gemacht wird, die Fähigkeit hervorragender sittlicher Leistungen zu erwarten, wie es unbesonnen wäre, auf Grund der Anwesenheit und Inkorrigibilität organischer Defekte die sittliche Minderwertigkeit oder gar Unverbesserlichkeit eines Menschen auszusagen, wie es Lombroso in seinem plumpen Materialismus tut.[2]) Ist dies aber zugestanden,

[1]) Lotze, Grundriß der Psychologie 86.

[2]) Tugenden und Laster sind ihm „Wirkungen einer Molekularverände-

so wird man, obwohl viele Degenerationszeichen exogenen Ursprungs sind (z. B. Schädelabplattung infolge von Rhachitis), die Vorstufen der Kriminalität, wenn anders der Parallelismus oder die Wechselwirkung beider Erscheinungskreise nicht plötzlich abbrechen soll, bis in die intrauterine Periode zurückverfolgen können (z. B. abnorme Kopfbildung infolge schlechter Beckenformation der Mutter, die vielleicht als kleines Mädchen zum Gaudium der Zuschauer herumsprang und dabei den Grund zu jener Mißbildung legte.).[1]

Und so begegnen uns denn, obwohl wir die kausale Vermittlung nicht einsehen, neue Schranken und Bedingungen des Willens, deren Feststellung jedoch ganz der psychologischen Analyse zufällt.

II. Hauptteil: Die Tatsachen des Seelenlebens.

A. Die Gesetze des psychischen Lebens.

Kap. 6. Psychologische Vorbemerkungen.

Obschon wir uns lange bei den Außenwerken aufhielten, von denen wir zum voraus wußten, daß sie die entscheidende Antwort nicht werden geben können, sind wir verpflichtet, unserer Analyse der Bewußtseinserscheinungen einige psychologische Bemerkungen voranzustellen. Es liegt ja auf der Hand, daß die Vorstellung vom Aufbau der psychischen Tätigkeiten auf die Methode und den Gang der Untersuchung den stärksten Einfluß ausüben muß.

Eine objektive Stellungnahme zu den psychologischen Theorien ist in der Gegenwart außerordentlich schwer zu erringen. Denn schon im allgemeinen gilt von der Psychologie Jodls Ausspruch: „Die alten Grundlagen dieser Disziplin erscheinen wie umgewühlt,

rung“, aber seltsamerweise nur die meisten von ihnen (L'homme crim. XIX). Ja, das Genie „ist“ ihm sogar immer ein Nervenzustand (Genie und Irrsinn 3).

[1]) Bär 92, 403.

das Vertrauen in die frühere Methode erschüttert. Die Grenzen gegen verwandte Gebiete, insbesondere die Naturwissenschaften, sind unsicher geworden. . . Allenthalben empfängt man den Eindruck einer in voller Umgestaltung begriffenen Wissenschaft, deren künftiger Wiederaufbau sich kaum schon erkennen läßt."[1]) Es kommt hinzu, daß gerade die Willenspsychologie ein wahres Chaos sich widersprechender Ansichten aufweist, und es nicht leicht ist, auch nur ein paar Gedanken von etwelcher Bedeutung anzuführen, die nicht von mehreren Seiten beanstandet würden.

Wir erinnern an einige der wichtigsten Streitfragen: Eine Reihe von Denkern betrachtet den Willen lediglich als unwirksamen Repräsentanten einer von ihm ganz verschiedenen Wirklichkeit von metaphysisch (Schopenhauer, Herbart, von Hartmann, Spencer) oder physiologisch (Ribot, Münsterberg, Günther, Steinthal, Lipps, Ziehen) zu bestimmender Natur. Die andern verteidigen mit Lotze, Bain, Benecke, Fortlage, J. H. Fichte, Wundt, Külpe (1888 und 1893), Rehmke (1894), Jodl (1896), Villa' (1902) die Wirksamkeit der Willensakte.

Von vielen wird sodann der Wille als ein Komplex von sekundären oder komplizierten Verrichtungen angesehen, und entweder als unvergleichbares Phänomen zweiten Ranges gelten gelassen (Herbart, Lipps), oder auch als solches beseitigt, wobei er entweder als eine Verbindung von Vorstellung und Gefühl (Waitz), oder als bloße Vorstellung (Spencer, Steinthal), oder als Empfindung (Münsterberg, Lehmann, Wahle) ausgegeben wird. Dem steht gegenüber eine in Deutschland vorherrschende psychologische Richtung, welche den Willen als ursprüngliche und eigenartige Erscheinung verteidigt, wobei dann nur noch der Umfang dessen, was Wille heißen soll, strittig ist. Am engsten faßt Lotze den Begriff des Willens, indem er den Willen in die durch die Ereignisse des Vorstellungslaufes und die Anknüpfungspunkte der Gefühle zubereitete Domäne als wählenden Oberherrn eintreten läßt (der Wille als Entschluß). Weiter geht Alexander Bain, nach dessen scharfsinnigen Untersuchungen die Willenshandlungen aus einer ursprünglich in reinen Nervenprozessen begründeten unwillkürlichen Spontaneität unter der

---

[1]) Jodl, Lehrb. der Psychologie, S. III.

Leitung der Gefühle sich entwickeln, so daß der Wille allmählich zur Regentenwürde emporklimmt. Die innern Willensakte kommen dabei freilich zu kurz. Ein weiterer Willensbegriff, welcher die Strebung (Benecke) oder den Trieb (Fortlage, J. H. Fichte) an die Spitze der psychischen Entwicklung setzt, gefährdet durch die vielfache Berufung auf unbewußte Vorgänge den Charakter des Willens als einer causa efficiens. Endlich vertritt Wundt nacheinander zwei Theorien des Willens, von denen besonders die erste durchaus originell ist. In der früheren Periode erblickte er die Anfänge des Willens in der Apperzeption, jener Tätigkeit, durch welche aus einer Anzahl von Bewußtseinsinhalten, dem sog. Gesichtsfeld, der eine oder ihrer mehrere in den Blickpunkt des Bewußtseins treten, m. a. W. Gegenstand der Aufmerksamkeit wird. Gingen somit die inneren Willensvorgänge offenbar den äußern voran,[1]) so verwarf Wundt (1896) mit bewunderungswürdiger Energie diese These, nachdem ihr in G. H. Schneider und O. Külpe[2]) ausgezeichnete Anhänger erstanden waren und bekannte sich zu einer Auffassung, welche zwar ebenfalls das Wollen als Grundtatsache aller Vorgänge, deren psychische Elemente Gefühle sind, ausgab, aber die äußere Willenshandlung für ursprünglicher erklärte und sie statt mit der Apperzeption mit den Affekten in engsten Zusammenhang brachte.[3])

Es versteht sich ganz von selbst, daß wir an diesem Orte nicht alle diese Theorien zum Turniere einladen können. Wir betonen nur einige Leitsätze:

1. In der Streitfrage über die metaphysisch positive oder negative Art des Willens stellen wir uns ganz auf die erstere Seite. Das Recht dazu wird uns die erkenntnistheoretische und metaphysische Erörterung des dritten Hauptteils, gipfelnd im Prinzip des psychophysischen Parallelismus, erstreiten.

2. In der Streitfrage über die psychologisch positive oder negative Natur des Willens bekennen wir uns gleichfalls zur ersten Anschauung. Zur Rechtfertigung diene statt vieler Argumente, die

---

[1]) Wundt, Physiol. Psych. (2. Aufl.) II, 398ff. Vorlesungen 244.

[2]) Külpes vortreffliche Schrift: „Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie" hat uns für den gegenwärtigen Abschnitt die wichtigsten Dienste geleistet, reicht aber nur bis 1888.

[3]) Wundt, Grundriß 215ff. System 372f. Phys. Psych. (5. Aufl.) III, 243ff.

Wundt und Külpe unseres Erachtens mit Recht gegen die Behauptung des sekundären Charakters des Willens vorbrachten, ein Hinweis auf Ziehens Geständnis. Der Genannte erklärt nämlich als die drei Momente, welche das sog. willkürliche Denken auszeichnen: erstens die Eigentümlichkeit, daß eine gesuchte Zielvorstellung schon implizite in den vorausgehenden Vorstellungsreihen enthalten war, zweitens einen Komplex begleitender Muskelspannungen resp. Bewegungsempfindungen, welche für die Aufmerksamkeit bezeichnend sind, und endlich drittens das Nebenhergehen der Ich-Vorstellung neben der Vorstellungsreihe. „Sie hörten zugleich," bemerkt er in seinen Vorlesungen, „daß diese Momente sämtlich zwar meist, aber nicht stets vorhanden sind, und daß sie einzeln auch bei dem sog. nicht-willkürlichen Denken vorkommen."[1]) In diesen Worten ist der Grundfehler dieses Standpunktes mit großer Offenherzigkeit angedeutet: Gerade das, was die Merkmale der Willkürlichkeit ausmachen soll, kann fehlen, und doch wäre Willkür vorhanden! Eine andere Klippe ist die, daß Münsterberg, Ziehen und ihre Gesinnungsgenossen nicht angeben können, warum eine Bewegungsvorstellung bei entwickeltem Geistesleben nicht sofort in Bewegung übergeht.[2]) Der positive Willenspsychologe ist um die Antwort nicht verlegen: Es fehlte die Hauptsache, der Wille.

Dem vorläufig angenommenen psychophysischen Parallelismus nachgehend, suchen wir emsig die Kontinuität der Willenserscheinungen, und zwar beginnen wir bei den einfachen Gefühlen und Instinkten, die uns nicht als Vorstufen, sondern als Anfangsstadien des Wollens erscheinen.[3]) Sollten wir mit Lotze im Augenblick des Entschließens gänzlich neue Kräfte im Bewußtsein auftreten sehen, so würden wir sie deswegen nicht weniger vorurteilsfrei berücksichtigen.

---

[1]) Ziehen, Leitfaden der physiolog. Psychol. 173.

[2]) Külpe 61.

[3]) Nach dieser offenen Aussprache wird es nicht verwirren, wenn wir gelegentlich von „Willen" reden, wo wir eigentlich deutlicher von der Tätigkeit des „Willensentschlusses" reden sollten. Wir befinden uns in Übereinstimmung mit fast allen Psychologen.

Kap. 7. Willensfreiheit und Gefühle.

Wie immer man sich die Natur des als frei in Betracht kommenden Willens denke, stets wird man ein Gefühls- und ein Vorstellungsmoment in demselben voraussetzen. Da das erstere erfahrungsgemäß in der Ontogenese zeitlich vorangeht, darf es auch in unserer Untersuchung den Vortritt beanspruchen.

Unsere Aufgabe zerfällt in zwei Hälften. Wir fragen zuerst: Wie weit ist der Willensentscheid durch Gefühle bedingt? Und hierauf: Inwiefern ist das Gefühl vom Willen abhängig?

I. Die Bedingtheit des Willens durch das Gefühl.

Die Analyse des Willensvorganges zeigt, daß überall, wo ein Willensakt vorliegt, eine Beziehung zu einem oder mehreren Gefühlen stattfindet. Schon die instinktiven Handlungen gehen mit wenig Ausnahmen (z. B. Kontraktion der Iris, peristaltische Bewegungen) aus einem Unlustgefühl hervor, das, ohne der Ziele bewußt zu sein, zur Erzeugung gewisser Bewegungen drängt, welche konträre, jene Unlust aufhebende Gefühle hervorbringen.[1]) Die Schrei- und Atembewungen des Neugeborenen z. B. stehen mit Unlustgefühlen (Kältegefühl, Lufthunger usw.) in Zusammenhang.[2]) Ist die Unlust kräftig genug, so folgt sogleich die Reaktion, und zwar in der Regel eine pantomimische Ausdrucksbewegung, oder — bei fortgeschrittener Entwicklung — es stellen sich andere Vorstellungen ein. Ein Willensvorgang kann nur dann erfolgen, wenn diese neuen Vorstellungen den Unlustgefühlen konträr, also lustvoll charakterisiert sind. Je heftiger die gegenwärtige Unlust, je stärker die durch die Vorstellung hervorgerufene Lust, desto mächtiger regt sich ein Gefühl des Dranges, dem Zug der Gefühle nachzugeben. Wir stehen damit nach Wundts Terminologie in der Phase des Strebens oder Triebes.[3]) Tritt der sofortigen Verwirklichung des Strebens das Bewußtsein eines Hemmnisses entgegen, so entsteht die Begierde, zeigt sich die

---

[1]) Wundt, Grundriß 216.
[2]) Schneider, Der menschliche Wille 121 f.
[3]) Wundt, Vorlesungen 239.

Möglichkeit, jenen verheißungsvollen Zustand durch spontane Bewegung hervorzurufen, die einfache Willens- oder Triebhandlung, worunter durchaus nicht nur sinnlich verursachte, sondern alle eindeutig und einfach bedingten Willenshandlungen verstanden werden sollen.[1]) Es ist selbstverständlich, daß hier die Wucht der Gefühlsdifferenz den Willen bestimmt.

In den weitaus meisten Fällen aber stellt sich eine Schar von Vorstellungen ein, deren jede eine unabtrennbare Begleiterin in Gestalt eines Gefühles mit sich bringt. Ob diese Berater auf Geheiß eines indeterministischen Willens erscheinen, wird der nächste Abschnitt weisen. Jetzt fragt es sich: Ist auch in der Wahlhandlung der Wille von der Wucht der Gefühle abhängig? Zunächst erscheint uns die Wahl als gar nichts anderes, als ein Zusammentreffen mehrerer Strebungen oder Begierden. Gäbe es keine einfache Willenshandlungen, so wüßten wir nicht, wie es zur Wahl kommen könnte.[2]) Brächten die hinzutretenden Vorstellungen keinen Gefühlswert mit sich, so wäre unverständlich, wie der vorangehende Triebentschluß ins Wanken geraten könnte. Und so wird denn die Vermutung sehr lebhaft, daß der Wille von dem jeweils vorliegenden stärkeren Gefühl bestimmt werde, wobei die Willensreaktion um so lebhafter ausfalle, je intensiver das anwesende Unlustgefühl und je stärkere Kontrastgefühle sich der als Ziel zu wählenden Vorstellung anschließen. Weil wir im Gefühl die Triebfeder des Willens erblicken, verstehen wir auch ganz gut, wie sich das Endwollen auch gegen ein klar vorgestelltes Motiv richten kann. Es fiele uns auch niemals ein, in dem klaren Vorgestelltwerden die an sich vollständige Wirksamkeit eines Motivs zu erblicken. Die von Fr. J. Mach erfolgreich gegen Volkmann gerichtete Polemik, sowie seine Argumentation zugunsten des Indeterminismus,[3]) fällt somit für uns dahin.

Die Erfahrung bestätigt dies vollkommen. „Gefühle sind immer der Realgrund, aus dem der Wille hervorwächst.“[4]) Die Erfahrung zeigt uns den Willen stets durch Triebfedern,

---

[1]) Wundt, Grundriß 219.

[2]) Wundt, Vorlesungen 240.

[3]) Fr. J. Mach, Die Willensfreiheit des Menschen 86.

[4]) Jodl, Lehrbuch der Psychol. 721.

durch Interessen bestimmt.[1]) Die Gefühle enthalten den eigentlichen Grund der Tätigkeit.[2]) Ohne böse Lust gibt es keine Sünde, ohne heilige Begierde, Liebe, Pflichtgefühl keine edle und große Tat.[3])

Wir entscheiden uns doch immer für die Vorstellung, welche in uns mehr Lust auslöst, was aber durchaus nicht heißt, daß wir sie als mehr Lust bringend vorstellen. Wenn also das Sittliche in uns keine Gefühlsreaktion hervorruft, oder, wie man sich etwa psychologisch unklar ausdrückt, „keinen Eindruck macht", wie können wir es dann in jenem Augenblick zum Ziele machen? Liegt nicht in dem Ausdrucke „das Bessere" eine Wertung, die nur aus Gefühlen hervorgehen kann? Selbstverständlich behaupten wir nicht, daß das Subjekt eine bewußte Lustbilanz anstelle und etwas wähle, weil es mehr Lust verheißt; es ist vielmehr auf Gegenstände gerichtet, nicht auf Lustwerte, obschon die letzteren de facto den Ausschlag geben. Wer, wie es noch neuestens bei Indeterministen geschieht, Lust als Motiv mit Lust als Impuls verwechselt, beweist nur, daß er von Psychologie nichts versteht.[4]) Wir behaupten natürlich immer nur die Dependenz des Willens von der impulsiven Wirksamkeit der Lust.

Dagegen werden Bedenken laut:

Erster Einwand: Es kommt doch oft vor, daß der Mensch trotz starker Unlustgefühle sich von einer Vorstellung bestimmen läßt, welche erst in weiter Ferne Verwirklichung findet, während die Möglichkeit sofortiger Abstellung vorliegt. Also wird der Wille nicht durch das stärkere Lustgefühl geleitet. — Wir entgegnen: Hier liegt eine Verwechslung der Intensität einer Wahrnehmung und eines Erinnerungs- oder Vorstellungsbildes einerseits und der durch sie ausgelösten Gefühle andererseits vor. Wohl sind Phantasiebilder abgeblaßter, als Wahrnehmungen, allein gerade die Vorstellung von Unsichtbarem (z. B. Gott) vermag doch

---

[1]) Jodl, Gesch. d. Ethik, Bd. II, 29.

[2]) Wundt, Vorlesungen 239.

[3]) Schneider, Der tierische Wille 76.

[4]) Wenn die vorgestellte Lust den Willen bestimmt, so gibt nicht diese Lust selber den Ausschlag; sie ist zunächst nur Vorstellung. Maßgebend ist auch da die an die Lustvorstellung angeschlossene Lust oder Unlust, welche mit jener „Lust" als Vorstellung nicht zusammenfallen kann.

die mächtigsten Gefühle zu erregen.[1]) Dem Märtyrer, der, von Flammen umzingelt, seinem Glauben treu bleibt, löst die Vorstellung des Abfalls tatsächlich mehr Unlust aus, als die Vorstellung der gegenwärtigen Pein. (Vgl. Röm 8, 18.) Schon beim Tiere kann dieses Verhältnis eintreten, und es ist falsch, zu behaupten, daß es nur dem sinnlichen Trieb gehorche. Man denke an den in der Falle gefangenen Fuchs, der sich den Schenkel abbeißt, an den Hund, der auf dem Grabe des Herrn verhungert.

Zweiter Einwand: Lotze behauptet: „Wenn in einer Überlegung die Motive für zwei entgegengesetzte Handlungen a und b lange verglichen worden sind, und dann eine Entscheidung für a eingetreten ist, so muß hinterher es immer so aussehen, als hätten die Gründe für a durch ihre eigene Stärke mechanisch die für b überwältigt; und dieser Schein müßte ganz ebenso entstehen, wenn die Entscheidung für a in der Tat durch eine völlig undeterminierte Freiheit herbeigeführt wäre."[2]) Der Einwand ist scheinbar berechtigt. Wir haben kein Mittel, die Gefühlsintensitäten exakt zu messen, da selbst die Methode der eben merklichen Unterschiede, wie sie in der Angabe der Empfindungsintensität angewandt wird, versagt. Allein es ist doch ganz unrichtig, daß wir nur ex effectu die Übermacht der Reize feststellen. In weitaus den meisten Fällen, zumal bei raschen Entschlüssen, versichert das Gedächtnis, daß die Vorstellung des gewählten Entschlusses ungleich mehr konträre Lustgefühle weckte.[3]) Wenn also dort, wo wir nachträglich die dem Willensakt vorangehenden Gefühlswerte ausfindig machen und einen deutlichen Unterschied der Intensitäten wahrnehmen können, jederzeit der stärkere den Sieg davontrug, ist es dann nicht ein etwas unverfrorenes Unterfangen, den Rückschluß aus dem Erfolg auf den allzeit maßgebenden Einfluß des Gefühls zu verbieten?

---

[1]) Wir können uns aus diesem Grunde auch nicht Paulsen anschließen, welcher in hochorganisierten Individuen eine gewisse Loslösung des Gefühls vom Willen statuiert, sofern „der vernünftige Wille ohne und gegen sinnliche Triebe die Betätigung durch Zweckgedanken bestimmen kann." (Einleitung 117.) Hierbei werden aber offenbar die von Wundt so sorgfältig analysierten intellektuellen Gefühle übersehen (Phys. Psych. III, 624 ff.).

[2]) Lotze, Grundzüge der Psych. 95.

[3]) Wahn, Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit 137.

Niemand kann daher leugnen, daß der Ausfall der menschlichen Handlungen in direktem Abhängigkeitsverhältnis zu den vorhandenen Gefühlen stehe. Diese Tatsache wird dadurch sehr begreiflich, daß das Gefühl selbst nichts anderes als ein Anfangsstadium der Willensentwicklung bildet.[1]) Es gibt kein ursprüngliches Gefühl, in welchem nicht ein Streben oder Widerstreben steckte,[2]) und wäre es auch nur auf die Erhaltung oder Entfernung des gegenwärtigen Gemütszustandes gerichtet.[3]) Schopenhauer erinnert daran, daß schon Augustin die vier affectiones animi: cupiditas, timor, laetitia und tristitia als Wollungen charakterisierte,[4]) ja im Grunde kannte die gesamte Psychologie von Aristoteles bis auf Tetens, Mendelssohn und Kant nur eine Grundklasse für Fühlen und Streben.[5]) Wenn Külpe von Gefühlen angenehmer Art ohne eine Spur von Strebung redet,[6]) so kann ich diese nirgends auffinden. Bezeichnend sind die Ausdrücke „Neigung, Zuneigung, Abneigung, Hang“ und ähnliche, in denen ebensowohl ein Gefühls- als ein Willensmoment zum Ausdruck kommt. Gäbe es keinen Willen, so hätte das Gefühl keinen Sinn, gäbe es keine Gefühle, so wäre der Wille machtlos. Nur der Umstand, daß die Gefühle bisweilen ohne sichtbaren Handlungseffekt ausklingen, konnte diesen Sachverhalt für kurze Zeit verhüllen.

II. Die Bedingtheit des Gefühls durch den Willen.

Einen Ausweg findet der Indeterminismus scheinbar durch die Behauptung: Der Wille hat das Vermögen, die Gefühle zu zügeln. Dieses Hülfsmittels bedient sich Kuno Fischer: „Jedes wirksame Motiv hat die Wahl . . . . hinter sich, es hat schon den Willen passiert und hat seinen Platz in der Wertschätzung der Interessen, die durch die Einsicht bestimmt ist. Daher ist die

---

[1]) Wundt, Phys. Psych. III, 303 f.

[2]) Wundt, Grundriß 217.

[3]) Wundt, Vorlesungen 245.

[4]) Schopenhauer, WW. III, 391.

[5]) Brentano, Psychologie vom empir. Standpunkt I, 307.

[6]) Külpe, Die Lehre vom Willen 26.

Unwiderstehlichkeit, mit welcher die stärksten Motive wirken, keine Instanz gegen die Willensfreiheit." [1])

Unmöglich kann dem Willen ein indeterministisches Vermögen, verschiedene Gefühlswerte in einem bestimmten Augenblicke gleich gut zu setzen, zugeschrieben werden. Denn wenn, wie wir fanden, jede Wollung vom stärksten Gefühl abhängig ist, so setzte die indeterministisch freie Setzung des Gefühls g_1 an Stelle eines determiniert eintretenden ein vorangehendes unbewußtes oder „ungefühltes Gefühl" g_2 voraus, welches, selbst indeterminiert, dieses Gefühl herbeiführte. Dieses g_2 müßten wir nun aber von einem noch tiefer gelegenen g_3 abhängig denken usw. ad infinitum. Die jedesmalige Dependenz verbürgt somit schon die Determiniertheit eines konkreten Motivs. Die Möglichkeit des Auchanderskönnens ist also für den Willen mit Bezug auf die Setzung von Gefühlen nicht denkbar.

Dies zeigt auch die Untersuchung der Gesetze des Gefühlslebens, die allerdings nur zum kleinsten Teile durchforscht sind. Daß die Elementargefühle von organischen Bedingungen abhängen, ist bekannt. Man erinnere sich etwa an die unlustvollen Gemeingefühle des Neurasthenikers. Von psychischen Bedingungen kommt vornehmlich in Betracht der Gesamtzustand des Bewußtseins. Andere Gefühle erregt ein Reiz in Tagen der Gesundheit, andere in Zeiten der Krankheit. Ein Besuch, der heute erfreut, kann morgen unliebsame Gefühle erregen. Die Gewöhnung schwächt den Gefühlswert ab, Gegensätze verstärken innerhalb gewisser Grenzen die Gefühlswirkung.[2]) Für die Elementargefühle kommen außer dem Gesamtzustand des Bewußtseins in Betracht die Intensität und Extensität, die Modalität und endlich die Qualität der Empfindungsreize.[3]) Es wird daher niemand die primären Gefühle vom Willen völlig abhängig wähnen, obschon ein kräftiger Entschluß, wie Kant so hübsch zeigte, selbst über krankhafte Stimmungen mitunter in erstaunlicher Weise Herr zu werden vermag.

Unleugbar ist dagegen der Einfluß des Willens auf das höhere

---

[1]) K. Fischer, Über das Problem d. m. Fr. 17. (Ü. d. m. Fr. 27.)
[2]) Külpe, Psych. 268—273.
[3]) Jodl, Psych. 384—404.

Gefühlsleben.[1]) Gerade gegenüber den Gefühlen zeigt sich ja die Kunst der Selbsterziehung am glänzendsten. Der Wille kann den Haß, die Rachsucht, den Neid und andere Gefühle bezähmen.[2]) — Allein liegt in dieser Vorherrschaft des Willens die leiseste Andeutung der possibilitas utriusque hinsichtlich des Gefühls? Mit nichten! Wir wissen nur: Wenn der Wille, ein Gefühl zu beherrschen, da ist, dann kann er es unter gewissen Umständen. Daß dieser Entschluß einer Gefühlssetzung durch ein vorangehendes Gefühl bedingt sei, sahen wir vorhin. Jetzt fügen wir bei: Die Psychologie lehrt, daß ausnahmslos ein neues Motiv an den Willen herantreten muß, damit er seine Autorität über das Gefühl geltend mache.[3]) Auch kommt die Veränderung des Gefühlscharakters immer nur demjenigen Geistesinhalt zugute, welcher durch sein Hervortreten entweder jetzt oder früher Lust erregte, womit bereits auf die Untersuchung des Vorstellungsverlaufes hingewiesen wird.

Wir sind weit davon entfernt, das aktive Moment im Gefühle zu leugnen — hierin unterscheiden wir uns von Lipps[4]) u. a. — und die Motive nach Art eines Gewichtes zu denken, das auf die passive Wage gelegt wird. Das Gefühl hat in der Tat in gewissem Sinne den Willen passiert, und darum ist es nichts ihm Fremdes, ja, aber es hat in den Vorpostenlinien das Anchanderskönnen nirgends angetroffen.

Kapitel 8. Willensfreiheit und Vorstellungsverlauf.

Ferri definiert den Indeterminismus als die Ansicht, daß „trotz des beständigen und vielgestaltigen Druckes der äußeren Umgebung und des innern Kampfes der Motive die letzte Entscheidung zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten aus-

---

[1]) Külpe, Psych. 270.

[2]) Höffding, Psych. 440.

[3]) K. Chr. Plank, Anthropologie und Psychologie auf empirischer Grundlage 129.

[4]) Th. Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens 59.

schließlich dem Willen des Individuums angehört."[1]) Wir erinnern an diese Definition, um daraus abzulesen, daß die Vorstellungen ebenso wie die Gefühle als Voraussetzungen und als Objekte des Willens in den Umkreis unsrer Prüfung fallen.

I. Die Abhängigkeit des Willens von den Vorstellungen.

Nur in den primitiven Strebungen fehlt, weil die Differenzierung einer Außenwelt und eines Innenlebens noch nicht vollzogen wurde, die Unterscheidung eines Vorstellungs- und eines Gefühlsmomentes. Man fordert denn auch vom Willen im Gegensatz zum bloßen Streben in der Regel, daß er ein Bewußtsein dessen, was er erstrebt, mit sich führt.[2]) Was ich nicht weiß, kann ich nicht wollen. „Ignoti nulla cupiditas."[3]) „Ein Mensch, in dessen Reflexion nie die Vorstellungen von Tugend eingegangen sind, kann nie einen tugendhaften Zweck erreichen wollen, ebenso wenig, als einer imstande ist, ein scheußliches Laster begehen zu wollen, dessen Triebe und Begehrungen nicht verwildert sind, und dessen Seele nicht mit lasterhaften Vorstellungen vertraut ist."[4]) Außer dem gewollten Gegenstand muß auch die zur Verwirklichung desselben führende Handlung vorgestellt werden, damit ein wirkliches Wollen sich durchsetze und nicht im Wunsche verharre. Der Umfang möglicher Willensbetätigung ist folglich durchaus abhängig von der Zahl der dem Willen verfügbaren Vorstellungen. Jedes konkrete Willensziel mußte zuvor als Vorstellung dem Subjekt gegeben sein. Somit ist der Wille im Augenblick seiner Betätigung durchaus von ihm dargebotenen Vorstellungen abhängig und an sie gebunden.

II. Die Abhängigkeit der Vorstellungen vom Willen.

Der Indeterminist sucht durch die prospektivische Betrachtung einzuholen, was ihm die retrospektivische raubte. Der Wille besitzt, so sagt er, das Vermögen, nach freiem Ermessen beliebige

1) Ferri, La sociologie criminelle p. 262.
2) Jodl, Psych. 420.
3) Laas, Die Kausalität des Ich. Vj. f. wiss. Phil. IV, 46,
4) Maudsley, Die Physiologie und Pathologie der Seele S. 152.

Vorstellungen herbeizurufen und sich durch dieselben bestimmen zu lassen.

Die Widerlegung dieser Ausflucht ergibt sich sehr leicht aus dem allgemeinen Wesen des Willens. Der Wille sei, fanden wir soeben, an bestimmte ihm gegebene Vorstellungen gebunden. Damit nun der Wille andere Vorstellungen, als sich wirklich einstellen, hervorbringe, müßten dieselben bereits vorher unbewußt vorhanden gewesen sein, und der Wille könnte nur ihnen zum siegreichen Durchdringen in die Welt des Bewußtseins verhelfen. Dabei wäre er auf ihre Gefühlsstärke angewiesen. Wollte man dem Willen Herrschaft auch über diese unbewußten Vorstellungen beilegen, so müßte man auf noch tiefer gelegene unbewußte Vorstellungen zurückgreifen usw., was auch der verwegensten Phantasie wohl entleiden müßte. Es bleibt dabei: Der Wille kann nicht Ursache seiner eigenen Voraussetzung, der Motive sein. Er kann nicht beliebige oder, deutlicher gesagt, alle möglichen Vorstellungen hervorrufen wollen, sondern nur solche, die ihm durch eine seiner Willkür entzogene Ursächlichkeit dargeboten werden.

Die empirische Psychologie bestätigt uns, daß auch die Beschaffung neuer Vorstellungen durch den Willen nicht von dessen Willkür abhängig sei und gleichzeitig in dieser oder auch jener Weise geschehen könne. Immer ist der Wille abhängig von peripheren Reizen (Empfindungen und Wahrnehmung) oder zentral bedingten Prozessen (sinnlichen Gefühlen, Erinnerungsbildern und ihren gefühlsmäßigen Begleitern), also von Vorgängen, an deren Determiniertsein auch der Indeterminist nicht zu zweifeln wagt.

Vollständig klar ist es, daß der Wille nicht seine gegenständlichen Empfindungen hervorrufen kann. Beim Anblick einer Rose kann ich nicht wollen, daß ich statt ihrer in diesem Moment das Wahrnehmungsbild einer Nelke oder eines Veilchens habe. Nur in der Hypnose wäre dies möglich. Höchstens in jenen Empfindungskomplexen, die verschiedener Deutung fähig sind, z. B. wo eine räumliche Synthese stattfindet, hat der Wille Einfluß auf die Wahrnehmung. Ich kann ein Quadrat, dessen Diagonalen gezogen sind, als Ebene oder dreidimensional als Pyramide mit mir zugekehrter oder abgewandter Spitze auffassen. Aber auch diese Synthesen, die täglich vorkommen, sind nicht zufällig: der

Bauer, der in eine Stadt kommt, muß andere Teilvorstellungen apperzipieren, als der Künstler.

Der Indeterminismus zieht sich daher auf die Erinnerungsbilder und ihre Kombinationen zurück. Hier soll der Wille frei schalten und den Hemmschuh einer Gesetzmäßigkeit Vorstellungen erzeugen können. In Wegfall kommen jedenfalls die sogenannten assoziativen Verbindungen, unter welchem Ausdrucke man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche einen Vorstellungsverlauf versteht, bei dem ohne Zutun des Willens die Erinnerungsbilder sich so folgen, daß in den jeweils vorangehenden Vorstellungen Bedingungen enthalten sind, von welchen die Auswahl der nachfolgenden aus der Zahl der überhaupt möglichen Vorstellungen abhängt. Als solche Bedingungen stellte bekanntlich schon Aristoteles auf ein Doppelpaar: Ähnlichkeit und Kontrast, Nebeneinander und Sukzession.[1]) Die neuere Psychologie reduzierte einerseits die herkömmlichen Gesetze auf Berührungs- und Ähnlichkeitsassoziation, anderseits bereicherte sie dieselben durch die Entdeckung der simultanen Assoziationen (Wundt).

Wäre nun der Wille dem Ringeltanze der Vorstellungskette preisgegeben? Es erregt unser Befremden, daß der Indeterminist Lotze dies behauptet. „Aller mögliche Inhalt des Wollens wird überall durch den unwillkürlichen Verlauf der Vorstellungen und Gefühle herbeigeführt, und ohne an sich selbst ein nach außen gerichtetes, gestaltendes und schaffendes Streben zu sein, muß der Wille sich mit der Freiheit unbeschränkter Wahl zwischen dem begnügen, was ihm von dorther dargeboten wird.“[2]) Dem gegenüber betonen wir den Gegensatz der assoziativen und apperzeptiven Vorstellungsverbindungen, wie Wundt den vom Willen geleiteten und den von ihm unabhängigen Vorstellungsverlauf unterscheidet.[3]) Es ist nicht so, daß unser Wille auf den Gang der gegenständlichen Bewußtseinsinhalte keinen Einfluß ausübte. Dies geschieht nicht einmal im Traume.

---

[1]) Wundt, Grundriß 263.

[2]) Lotze, Mikrokosmus I, 279.

[3]) Die Terminologie mißfällt uns deswegen, weil auch in den apperz. Verbindungen Assoziationen stattfinden, doch fällt es schwer, bessere Ausdrücke zu finden.

indem nach neueren Beobachtungen selbst da der Wille eine wenn auch noch so bescheidene Rolle spielt. Sowohl das Tempo, als der damit teilweise zusammenhängende Inhalt der Vorstellungen wird sehr stark durch das Wollen geordnet. Bei gehobener Stimmung eilen die Vorstellungen im Schnellschritt vorüber, in der Depression des Gemütes schleichen sie träge einher. Wenn wir einen Gedanken ergründen oder zu einem Ziele die Mittel suchen wollen, so stellen sich bei kräftigem Wollen nur solche Vorstellungen ein, welche mit der vom Willen festgehaltenen Idee irgendwie zusammenhängen. Sonst verfielen wir der Ideenflucht und Narrheit.[1])

Aber auch die Apperzeption, indem sie sich mit einer bestimmten Absicht erfüllt, ist ganz und gar auf die dienende Mitwirkung der assoziativen Verbindungen angewiesen. Eben weil die Vorstellungen Voraussetzungen des Wollens sind, kann es sie nicht auch erzeugen. Dies wäre ja eine creatio ex nihilo vom Willen aus angesehen. Wenn daher der Assoziationsmechanismus versagt, ist der Wille machtlos. „Denken und Forschen sind dem Jagen eines Jagdhundes vergleichbar. Sein Laufen und Schnüffeln sind seine eigene Tätigkeit, aber der Geruch, dem er nachspürt, und die Fährte, der er folgt, stammen nicht von ihm selbst.“[2]) Ebensowenig hätte der Wille Macht, zu verhindern, daß ein gegebener Bewußtseinszustand andere Zustände reproduzierte, als wirklich eintreten.[3]) Um dies willkürlich zu tun, müßte er ja wissen, was eintreten wird, da man nur etwas Gewußtes verhindern kann. Und so müßte das, was nicht bewußt werden soll, erst bewußt werden.

So ist also der Zustand des wollenden Subjektes für die zunächst eintretende Vorstellung determinierend. Sahen wir vorhin, daß der Ersatz eines Gefühles als Triebfeder des Willens durch ein anderes vom Eintritt einer neuen Vorstellung abhänge, so erinnern wir jetzt an die Bedingtheit des Vorstellungslaufes durch die jeweiligen Gefühlswerte. Sind sie schwach oder halten sie sich gegenseitig annähernd das Gleichgewicht, so sind mehr An-

---

[1]) Kym, Die menschliche Freiheit. Metaphysische Untersuchungen S. 287.

[2]) Maudsley 159 (nach Tucker).

[3]) Jodl, Psych. 505.

satzpunkte für Assoziationen vorhanden, und es wird daher das Denken andere Wege einschlagen, als bei starker Gefühlsdifferenz, bei welcher schnell die Entscheidung getroffen wird.

Die Motivbewegung ist somit durch die Assoziationsbedingungen und die mit den Vorstellungen auftretenden Gefühlswerte bestimmt. Die empirische Psychologie kann daher den Indeterminismus nicht festhalten, sofern nur die Vorstellungsbewegung und Gefühlsauswirkung als Momente des Willens in Betracht kommen.

Kap. 9. Willensfreiheit und feste Willensrichtungen (Anlage und Charakter).

Unsre Analyse der Gefühls- und Willensprozesse führt zur Annahme eines hinter der Bildfläche des Bewußtseins liegenden Mechanismus, in welchem die Gefühlsintensität wie die Reproduktion der Vorstellungen begründet liegt. Wir haben nirgends Veranlassung, den Willen als selbständiges Wesen anzusehen, das, abgesehen von seinen Beziehungen zu Vorstellungen und Gefühlen, bewußt entschiede. Die von Lotze angekündeten neuen Kräfte, die im Augenblick des Sichentschließens aus ihrem Versteck im innersten Gemach des Seelenpalastes hervortreten, also Gedanken hinter den Gedanken, Gefühle hinter den Gefühlen, werden durch nichts wahrscheinlich. Der Wille erschien uns niemals bisher als ein Wesen, das an und für sich allein, abgelöst von unsern Vorstellungen und Gefühlen, auf das Zünglein der Wage wirkte: „denn er ist selbst das Zünglein und zeigt nur an, welche Wagschale das Übergewicht erhalten hat.“ [1]) — Wie weit ist nun der Wille durch jenen Bedingungskomplex, der die Gefühlsintensität und den Vorstellungslauf bestimmt, prädeterminiert?

Niemand bestreitet, daß das Willenssubjekt eine große Menge von Anlagen mit zur Welt bringt. Leider sind dieselben nur aus ihrer Reaktion auf die späteren erzieherischen Einflüsse erkennbar, da die anthropometrische Methode an und für sich äußerst unzuverlässig ist und wohl stets bleiben wird. Ist jedoch

[1]) R. v. Schubert-Soldern, Reproduktion, Gefühl und Wille 125.

die körperliche Außenseite auch nur einigermaßen ein Spiegel der psychischen Dispositionen, so muß die Mannigfaltigkeit der letztern unermeßlich groß sein. Die unberechenbaren Reaktionen verschiedener Kinder auf die nämlichen Nahrungsmittel bringen den Kinderarzt und die erfahrenste Wärterin zur Verzweiflung. Ebenso bunt, ja unendlich viel reichhaltiger ist die Fülle der seelischen Besonderheiten. Ohne Zweifel bestehen vielfache Zusammenhänge zwischen körperlichen und psychischen Besonderheiten. Die Blindheit äußert sich in Lenkbarkeit und Ordnungsliebe, aber auch in Reizbarkeit, Mißtrauen, Listigkeit[1]) usf. Die Gewandtheit der Glieder und überlegene Körperkraft wird häufig ein lebenslang hervortretendes Selbstvertrauen mit sich bringen.[2])

Ungleich wichtiger aber sind die angebornen intellektuellen Dispositionen. Ein Kind, welches ein Ereignis oder gesprochenes Wort leicht im Gedächtnis behält und reproduziert, wird sich anders entwickeln, als ein schwächer begabtes, welches den erzieherischen Bemühungen durch Vergeßlichkeit größeren Widerstand entgegensetzt.

Aber auch dieses Moment tritt zurück hinter der Bedeutung des angeborenen Gefühlslebens. Schon die dem Vitalinteresse des Kindes dienenden Elementargefühle sind für die höheren Willensprozesse von enormer Wichtigkeit. Je mehr die Seelenlehre die sinnlichen Elemente der ästhetischen, sittlichen und religiösen Gefühle enthüllt, desto mehr bekunden sie sich als unerläßliche Vorbedingungen der letzteren. Ein Kind, das auf eine bestimmte Nahrung mit heftigem Unlustgefühl reagiert, wird zur Nahrungsquelle, z. B. der Mutter, ein anderes sympathisches Verhältnis einnehmen als ein solches, das begierig dieselbe Kost aufsaugt. Demgemäß wird bei angeborener Neurose die Entwicklung der sympathischen Triebe schon in den Anfängen schwer beeinträchtigt werden. Kein höheres Gefühl springt als fait accompli in die seelische Entwicklung herein: es will in geordneter Weise durch die niederen Gefühle hervorgelockt werden, obschon es selbstverständlich niemals als deren bloße Synthese zu betrachten ist.

---

[1]) Waitz, Allg. Pädagogik 49.

[2]) Waitz a. a. O. 51 f.

Ein wichtiger Faktor, mit dem die Willenspsychologie zu rechnen hat, ist ferner das Temperament, die „regelmäßige Geschwindigkeit und Konstanz von Bewußtseinsvorgängen“.[1])

Wie weit ist nun der Wille gegenüber diesen Anlagen und ihrer späteren Ausbildung unabhängig? Um diese Frage, welche uns im 3. und 4. Kapitel beschäftigte, nunmehr genauer zu beantworten, befassen wir uns mit den Bedingungen, unter welchen sich jene Dispositionen entwickeln. Sowie das jugendliche Subjekt einige Bewegungsfähigkeit erlangt hat, sucht es diejenigen Reize auf, welche seiner Anlage entsprechend höhere Gefühlswerte hervorrufen. Dabei wird die eingeschlagene Willensrichtung befestigt. Ein naschhaft beanlagtes Kind, dem wenig Fürsorge gewidmet ist, ergibt sich immer neuen Diebereien, so daß der böse Hang immer mehr, wie man sich ausdrückt, zur zweiten Natur wird, während er doch nur eine Konsolidierung der ersten, angeborenen Natur darstellt. Ganz ebenso aber wird auch ohne außerordentliche Pflege ein hervorragend sympathisches Gefühlsleben sich immer tiefer in der Kindesseele eingraben und die widerstrebenden Triebe sich assimilieren oder doch akkommodieren. Wir formulieren daher das Gesetz: Die stärkeren Anlagen streben die schwächeren zu verdrängen, sofern die letzteren ihnen widerstreiten. Da hiebei eine Verschiebung des anfänglichen Verhältnisses der angeborenen Dispositionen eintritt, nennen wir unsern Satz das Gesetz der progressiven Proportionalität der Anlagen.

---

[1]) Külpe, Psych. 271. Wir enthalten uns einer eingehenden Schilderung dieses Bedingungskomplexes, zumal die Lehre von den Temperamenten sich in einer schlimmen Lage befindet. Offiziell sitzen sich noch immer jene bekannten Quartettspieler gegenüber, deren Namen nur durch das ehrwürdige Alter geschützt zu sein scheinen. Allein bloß über das phlegmatische Temperament, in dem geringe Gefühlserregbarkeit mit langsamem Verlauf der Vorstellungen geeint sein soll, herrscht Übereinstimmung, vielleicht auch noch über das direkte Gegenstück, das cholerische Temperament (Sigwart, Über d. Untersch. d. Individualitäten. Kl. Schr. II, 257). Die von Wundt vorgeschlagenen Gesichtspunkte der Gefühlsintensität und des Tempos (Phys. Psych. 2. A. II, 345) wollen für die beiden andern Temperamente nicht mehr recht zutreffen, da diese mehr die Gefühlsrichtung bezeichnen (Sigwart a. a. O.). Daß dem Sanguiniker schwaches Gefühlsleben zukäme (Wundt), widerstreitet dem Sprachgebrauch. Sigwart dürfte im Rechte sein, wenn er die hergebrachten Namen zu verwerfen empfiehlt. Aber wo ist ein Ersatz?

Betrachten wir ein im Jahre 1886 dem Geschworenengericht zu Berlin vorgeführtes kindliches Individuum. Marie Schneider, 12 Jahre alt, von klein auf gegen Tiere und kleine Kinder äußerst grausam, hatte die 3½jährige Margaretha Dietrich auf ein Fensterbrett im zweiten Stocke gesetzt, der Ohrenringe beraubt, um sich aus dem Erlöse Naschwerk zu kaufen, und in homizider Absicht in die Tiefe gestoßen. Die Mörderin bekannte ohne jeden Trotz: „Ich kenne das fünfte Gebot: Du sollst nicht töten. Jemand, der tötet, ist ein Mörder und ich bin eine Mörderin. Der Mörder wird hingerichtet. Mir wird man nicht den Kopf abhacken, weil ich noch zu jung bin. Ich wußte, daß ich das Kind getötet hatte. Daß die Eltern der kleinen Grete betrübt sein würden, daran habe ich nicht gedacht. Es tat mir nicht leid, ich hatte es nicht bereut. Ich habe die ganze Zeit über, da ich im Gefängnis war, nicht bereut und bereue es auch jetzt noch nicht. Ich sah die Leiche der kleinen Grete auf einem Bette liegen. Ich habe dabei keinen Schmerz und keine Reue empfunden.“ Das jugendliche Ungeheuer schlief gut und aß mit bestem Appetit. Bisweilen äußerte es, ohne besonders frech zu werden, guten Humor. Intellektuelle Abnormitäten waren nicht im geringsten zu entdecken, dagegen fehlten die altruistischen Gefühle vollständig.[1]) Nun fragen wir: Konnte ein derartiges Kind, grausam, naschhaft, lügnerisch veranlagt, ein nützliches und sittlich normales oder gar hervorragendes Glied der menschlichen Gesellschaft werden, sofern es von klein auf sich selber überlassen blieb? Wer wagte es, dies zu behaupten? Wenn nicht einmal der erste Schritt zur Sittlichkeit, ein ob auch noch so schwaches sympathisches Gefühl, vorhanden ist, wie kann man dann die reife Frucht des sittlichen Adels erwarten?

Nun aber kommt eine absolut erziehungslose Entwicklung gar nicht und ein absoluter Mangel altruistischer Triebe selten vor. Die angeborenen Dispositionen werden daher den Hang der progressiven Proportionalität nicht ungestört verwirklichen können. Der Erzieher wird einerseits durch häufige Wiederholung der gewünschten Reaktionen, so wie durch die Herstellung von kräftigen Assoziationen zwischen den wertvollen Handlungen mit

[1]) Havelock Ellis, Verbrecher und Verbrechen 8—13.

Lustgefühlen (z. B. Belohnungen) die Ausbildung einzelner Anlagen begünstigen, anderseits durch die Verhütung unliebsamer Wollungen und durch ihre gedankliche Verknüpfung mit Unlust (z. B. Strafe) die Entstehung schlimmer Gewohnheiten verhindern. Dieselbe Maßregel wird bei verschiedenen Zöglingen je nach den aufnehmenden Bedingungen einen ganz verschiedenen Erfolg haben.[1]) „Abschreckende“ Beispiele von Tierquälerei z. B. reizen die mit perversen Neigungen behafteten Knaben nur zur Nachahmung: da keine Unlustgefühle von hinreichender Stärke erregt wurden, und vielmehr die Freude an der Tiermarter neu angeregt wurde, war ein anderer Effekt ausgeschlossen, die Verschlimmerung des Charakters mußte eintreten. So hat in diesem Falle die sittlich wohlgemeinte Erziehung mit Notwendigkeit genau die nämliche Wirkung, wie das unsittliche Beispiel anderer Tierquäler. Daraus folgt: Der Hang zur progressiven Proportionalität der Anlagen wird gefördert durch eine Erziehung, welche absichtlich oder unabsichtlich die angeborene Willensrichtung übt oder ihre Betätigung mit Lustgefühlen assoziiert.

Dem steht, wie wir bereits andeuteten, eine prohibitive Erziehungstätigkeit gegenüber. Auch sie knüpft wenn immer möglich an vorhandene ethische Instinkte an, welche den dominierenden Trieben entgegenarbeiten sollen.

Es gilt in erster Linie, Assoziationen zu vermeiden, welche, statt der bösen Neigung entgegenzutreten, sie fördern. Die Züchtigung z. B. muß alles vermeiden, was die Lustgefühle des Hasses, der Rachsucht in der bösartigen Individualität fördern könnte. Es zeigt sich also: Der Hang zur progressiven Proportionalität wird ausnahmslos gehemmt durch eine Erziehung, welche absichtlich oder unabsichtlich die Auswirkung der angebornen Willensrichtung verhindert, ihre Betätigung mit Unlustgefühlen assoziiert und damit die schwächeren Triebe fördert.

In allen diesen Fällen wird die Willensrichtung immer und ausnahmslos, also mit „empirischer Notwendigkeit“ eine ganz bestimmte Veränderung erleiden. Es zeugt von gänzlicher Verkennung der philosophischen Grundbegriffe, wenn Proal behauptet: „Assurément, si on nie a priori le libre arbitre, on est porté logi-

[1]) J. Demoor, Die anormalen Kinder u. i. erziehliche Behandlg. i. Haus und Schule. S. 165.

quement à croire que la tendence mauvaise ne peut etre combattue et conduit nécessairement au crime.“[1]) Der Determinismus folgert nur: Wenn es eine Umkehr der Gesinnung gibt, vollzieht sie sich nach Gesetzen. Einzelne Deterministen leugnen jene Veränderung, aber sie tun es keineswegs, weil sie Deterministen sind. Andere, z. B. wir, räumen sie ein, aber nur deswegen, weil wir sie empirisch wahrnehmen. Wie stark ist nun die Fähigkeit, eine ursprüngliche Anlage oder erworbene Willensrichtung zu variieren? Es läßt sich in keine allgemeine Formel bringen. In einzelnen Fällen, wo eine förmliche Atrophie der ethisch wertvollen oder verwerflichen Triebe zu konstatieren ist, finden wir die Bildungsfähigkeit des Willens überaus klein. Die ursprüngliche extreme Proportionalität behauptet sich sehr hartnäckig. Solche Individuen riefen Urteile hervor, wie das Schopenhauers: „Der (angeborene) Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt derselbe das ganze Leben hindurch.“[2]) Sogar ein Indeterminist wie Martensen muß zugeben: „Die menschliche Persönlichkeit ist durch die Individualität, die sowohl leibliche wie geistige Naturbestimmtheit, begrenzt, welche dem Menschen voraus vor allem Selbstbewußtsein und aller Selbstbestimmung gegeben ist, und welche durch den Willen zwar gebildet, niemals aber eine andere werden kann, als sie von Hause aus ist; und in seiner Individualität hat jeder Mensch nicht allein seine Begabung, sondern auch seine Beschränkung.“[3]) Wir möchten diese Behauptungen nur teilweise gelten lassen. Schon oben sprachen wir unsere Überzeugung dahin aus, daß die allgemeine Grundrichtung der Individualität unter Umständen verändert werden könne.[4]) Freilich bezog sich dies nur auf einzelne Individuen. Jedenfalls aber sollte man doch nicht immer den Determinismus als solchen anklagen, er leugne z. B. die Möglichkeit sittlicher Wiedergeburt bei allen Verbrechern oder auch nur ungünstig beanlagten Individuen.[5])

---

[1]) Proal, Le Crime et la Peine 99.

[2]) Schopenhauer, Die Freiheit des Willens III, 429.

[3]) Martensen, Die christl. Ethik. Allg. Teil 141.

[4]) S. o. S. 74—77. Vergl. C. Schaarschmidt, Zur Widerlegung des Determinismus. Philos. Monatshefte, Bd. XX, 210.

[5]) Der Streit zwischen den vorherrschenden krim.-anthrop. Schulen, ob

Wo im Laufe der Jahre und Jahrzehnte eine unveränderliche Willensrichtung entstand, reden wir von einem Charakter. Im Begriff des Charakters liegt seine Stabilität enthalten. Wir fragen nun: Kann der Wille sich vom Charakter emanzipieren? Eigentlich liegt in dieser Frage ein Widersinn, da ja der Charakter nichts andres ist, als der Wille selbst. „Der Wille ist meine im Wollen sich betätigende Persönlichkeit.“[1]) Ein über oder hinter unserem empirischen Denken, Fühlen, Wollen verborgenes Wollen, ähnlich dem Geiste Gottes, der nach der Schöpfungsgeschichte über den Wassern des Thehom brütete, ist uns gänzlich unbekannt. Wie wäre also ein Umschlag der stabil gewordenen Willensrichtung ohne innere oder äußere Gründe oder Ursachen denkbar? Wir müßten in diesem Falle fragen: Kann der Wille, auch wenn er durch langjährige Übung ein festes Gepräge erkämpfte, urplötzlich von sich aus ebensogut dieses als sein Gegenteil wollen? Hier ist einer der Punkte, an denen auch der überzeugungstreueste Indeterminist in Nöte gerät. Der Charakter wird niemals bis in die unwichtigsten Einzelheiten durchgebildet, und insofern werden gewisse Schwankungen eintreten, ohne daß der Inderminismus daraus berechtigten Nutzen zieht.[2]) Allein wie antwortet er auf folgende Fragen: Kann eine sittlich gefestigte Persönlichkeit auch

---

der endogene (Lombroso, Kurella, Bleuler u. a.) oder der soziale Faktor (Bär, Näcke, v. Liszt u. a.) wichtiger sei, kann darum niemals entschieden werden, weil auf beiden Seiten eine allgemeine Antwort auf eine Frage gesucht wird, welche die verschiedenartigsten Fälle umspannt und daher individuell zu beantworten wäre. Nur wenn es einen fest abgegrenzten Verbrechertypus gäbe, wäre ein zusammenfassendes Votum möglich. Da aber ein solcher selbst von Lombroso aufgegeben ist, stehen wir vor einer Skala, die bei der hochgradigen moral insanity mit minimaler Korrigibilität beginnt und sich zu Formen erhebt, in denen das Milieu fast allein zu herrschen scheint. Auch der letztere Fall wird von moralischer Debilität zeugen.

[1]) Lipps, Die ethischen Grundfragen 257.

[2]) Witte tut es dennoch: „Nur das Vorhandensein der Freiheit erklärt jene uns bekannte, an zahlreichen Beispielen leicht zu verdeutlichende Selbstüberwindung, die gegen die Konsequenz des Charakters verstoßen darf, ohne daß wir deshalb an der Festigkeit des Willens zweifeln“ (Über Freiheit des Willens 215). Ein inkonsequenter Charakter — welcher Widerspruch! Als feste Willensrichtung — anders läßt sich der Charakter psychologisch kaum definieren — schließt schon der Begriff die Unveränderlichkeit ein. In

einmal die schmutzigste Handlung vollbringen? Könnte ein Martin Luther eines schönen Tages als Hasenfuß sich laudabiliter unterwerfen und Ignaz Loyola von heute auf morgen dem Papste aufkünden? Muß ich mich davor fürchten, daß ich morgen betrunken durch die Straßen wanken und wie ein Heide fluchen werde? Das alles sind Annahmen, über die sich jeder mit Verachtung hinwegsetzen wird. Nun gut, so ist eben in dieser Zuversichtlichkeit über den Indeterminismus der Stab gebrochen worden, so weit der Charakter reicht. Es ist so, wie Wundt sagt: „Gerade bei diesen höchsten Formen (der sittlichen Charakterbildung) gewinnt die geistige Kausalität eine fast dem Naturmechanismus gleichende Unveränderlichkeit.“ [1]) Freilich wird die Berechnung niemals absolut sicher, da wir nicht alle mitwirkenden Faktoren kennen. Allein wie J. St. Mill mit Recht sagt, ist dies auch bei der Wetterprognose der Fall,[2]) und doch ist da niemals von Ungesetzmäßigkeit die Rede.

Ob ein gereifter Charakter der Umbildung fähig sei, ist von der individuellen Beschaffenheit abhängig. Ein Saulus war entschieden ein Charakter schon vor dem Ereignis bei Damaskus. Dennoch wurde er mit psychologischer Notwendigkeit umdeterminiert. Ein Nero oder Decius hätte hundert Erscheinungen haben können, ohne sich zu bekehren. Wir können nur behaupten: Je stärker eine Willensrichtung sich befestigte, desto kräftigere Motive sind nötig, dieselbe zu verändern. Die Möglichkeit solcher wuchtiger Motive aber ist abhängig von äußeren Reizen und innern Dispositionen, die in Gefühlen sich auswirken, also offenbar von Faktoren, die nicht von einem indeterministischen Willen abhängig sind.[3])

Wittes Beispielen war offenbar der Charakter nicht völlig durchgebildet, worin gar nichts unbegreifliches liegt.

[1]) Wundt, Ethik 478. An anderem Orte betont er wiederum mit Recht sehr stark die Veränderlichkeit der Dispositionen des Willens: „Jene Anlagen wirken nämlich, auch wenn die hinzutretenden Ursachen dieselben sind, nicht in unveränderlicher Weise, sondern die Erfahrung lehrt, daß sie selbst durch die hinzutretenden aktuellen Ursachen einer fortwährenden Veränderung unterworfen sind.“ (Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus 105.

[2]) Hollenberg 10.

[3]) Von einem 7 mal und mehr wegen desselben Verbrechens vorbestraften

Endlich machen wir auf einen wichtigen Punkt aufmerksam. Nur eine Handlung, in welcher der Charakter eines Individuums zum Ausdruck kommt, kann als frei bezeichnet werden. Eine im höchstens Affekte, wo der Mensch „seiner selbst nicht mehr mächtig ist“, begangene Handlung ist immer unfrei, ebenso die in der Hypnose, der Somnambulie, der Geisteskrankheit vollbrachte Willenstat. Der Charakter ist sogar geradezu das Unterscheidungsmerkmal der geistigen Gesundheit und Krankheit.[1]) Wo ein bewährter Ehrenmann plötzlich zum Mörder und Dieb, ein fröhliches junges Mädchen ohne äußere Veranlassung trübsinnig wird und Tag und Nacht weint, ein ehrenwerter, vielfach erprobter Greis plötzlich hochgradige unsittliche erotische Neigungen bekundet, taucht sogleich der Verdacht geistiger Umnachtung auf, und gewiß werden die übrigen Symptome einer Psychose nicht auf sich warten lassen. Wie stellt sich der Indeterminist zu diesem Sachverhalt? Muß er nicht den Umschlag als völlig normal betrachten? Muß er nicht dem edelsten Charakter mißtrauen und sich selbst noch mehr? Wird der Mensch nicht der Herrschaft über sich selbst beraubt?

Wir werden später die Antwort geben. Jetzt ist es uns ein wichtiges Anliegen, vor einem Irrtum zu warnen. Bereits wiesen wir jenen rohen Determinismus zurück, welcher den geistigen Organismus unbekümmert um die äußeren Einflüsse sich entwickeln läßt. Ebenso verwerfen wir den naturalistischen Determinismus, welcher den einzelnen zum bloßen Produkt der Umgebung (mit Einschluß der Leiblichkeit) macht. Nichts spricht gegen einen organischen Determinismus, der die Persönlichkeit als gestaltende Einheit anerkennt, als Prinzip, welches nicht duldet, „daß irgend eine ihm von außen kommende Bestimmung

Individuum (in Preußen 1878—82 volle 28% aller Rezidiven); vergl. Ferri, La sociologie criminelle), von einem Menschen, der während seines Lebens zwischen den Zuchthausstrafen 9mal Kinder schändete und zum Teil sehr schwer verletzte (Bleuler, Die Verbrecherfrage, zweiter Artikel), von einer 130mal verurteilten Person (Ferri 110) ist selbstverständlich kaum mehr viel Besserung zu erwarten. Es gibt denn auch keinen einzigen Kriminalisten sogar unter den Anhängern des Indeterminismus, der nicht eine gewisse, ob auch nicht scharf abgegrenzte Klasse von Inkorrigiblen anerkennte.

[1]) Höffding, Ethik 80.

in seinem Lebenskreise etwas unmittelbar wirke, sondern sie in seine innere Tiefe versenkt, um sie, verwandelt und seinem eigentümlichen Wesen assimiliert, daraus neu hervorquellen zu lassen.“ [1])

B. Die Aussagen des Bewußtseins.

Kap. 10. Willensfreiheit und Selbstbewußtsein.

Während der Charakter dem Zuschauer als Inbegriff der Wesensmerkmale eines gereiften Willenslebens erscheint, öffnet sich der Selbstbeobachtung sofort ein neuer Schacht, der in noch weit tiefere Gründe der eigenen Natur hinabzuführen und erst über die wirklichen Beweggründe des Handelns Auskunft zu geben verheißt. Denn sicherlich weiß die unmittelbare Aussage des Bewußtseins nichts von der Kausalität eines Komplexes psychischer Spannkräfte, deren gesetzmäßig sich abspielender Wettstreit die Geschichte unserer Handlungen werden läßt. Vielmehr scheint nach diesem Zeugnis der Ursprung jeder Willenstat letztlich in einer Einheit zu liegen, deren Existenz uns a priori gewiß ist. „Alles, was wir als zu unsrem Seelenleben gehörig ansehen, läuft in einen zentralen, unteilbaren Punkt aus, das Ich.“ [2]) Dieses Ich setzt in rein schöpferischer Tätigkeit, unabhängig von allem äußeren Zwang, seine Handlungen aus sich heraus. Das Wollen erscheint in dieser Beleuchtung als absolute Spontaneität, als Freiheit von allem Sein, das nicht Ich selbst ist. „Wir sind unmittelbar gewiß, daß wir sind und handeln, daß wir die Ursache sind, aus der unsere Handlungen hervorgehen, und empfinden daher die letzteren als den Ausdruck unserer Selbsttätigkeit und Freiheit. Die Überzeugung von unserer Freiheit

---

[1]) J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde II, 57.

[2]) Ad. Horwicz, Psycholog. Analysen auf physiolog. Grundlage, Bd. I, 54.

fällt mit unserem Selbstgefühl zusammen, und so gilt uns die Freiheit als die sicherste Tatsache." [1])

Kann sich der Indeterminismus auf das Selbstbewußtsein berufen? Viele halten dies für selbstverständlich. Es wäre doch ein unleidlicher Betrug, so finden sie, wenn das Ich, welches sich als den allein verantwortlichen Selbsttäter ausgibt, irgend einem Mechanismus unterworfen wäre! Andere umgehen bei aller Anerkennung der spontanen Urheberschaft des Ich das indeterministische Schibboleth. Christ z. B. lehrt eine relative Willensfreiheit, die über einem bestimmten Kreise möglicher Motive steht und beides umfaßt, „sowohl die formale oder Wahlfreiheit, die Fähigkeit des Ich, zwischen sittlich indifferenten Dingen, wie auch zwischen Gut und Böse eine Entscheidung aus sich selber heraus zu treffen, als die reale Freiheit, die erst auf höherer Stufe als das Ergebnis einer tüchtigen Charakterbildung gewonnen wird, nämlich die sittliche Kraft, sich konstant für das Gute zu entscheiden." [2]) Ob die formale Freiheit, die uns zunächst am meisten interessiert, aus sich selbst heraus ebensogut diese als jene Entscheidung treffen lasse, wird nicht gesagt und ist auch aus dem Zusammenhang schwer zu ersehen: Das Innenleben der Seele, so hören wir, steht unter der Botmäßigkeit der psychologischen Gesetze, z. B. der Ideenassoziation, der Gedächtnis- und Phantasietätigkeit, der Willensmotivation usf. Doch dürfen diese Gesetze nicht wie bloße Naturgesetze aufgefaßt werden, sodaß das Seelenleben einen Naturprozeß darstellte, „bei dem es wohl miteinander kämpfende Vorstellungen über und unter der Schwelle des Bewußtseins gibt, aber kein eigentliches über ihnen stehendes Ich oder Selbstbewußtsein; psychologische Gesetze sind eben nicht mathematische Regeln, so wenig als geistige Kräfte mechanisch äußerlich wirkende Kräfte sind, aus deren Stärkeverhältnis sich das Resultat ihres Spiels mit unfehlbarer Sicherheit müßte vorausberechnen lassen." [3])

Die meisten der obigen Sätze klingen indeterministisch, sind

---

[1]) K. Fischer, Über das Problem der menschlichen Freiheit 7 f. (11).
[2]) P. Christ, Die sittliche Weltordnung 22.
[3]) Christ 20 f.

es aber keineswegs. Wir können uns bei genauer Verständigung mit ihnen allen einverstanden erklären. Christ möchte lediglich, und hierin schließen wir uns ihm aus voller Überzeugung an, die geistige Eigenart des psychischen Geschehens wahren und einer plumpen Anwendung der psychologischen Gesetze vorbeugen. Allein wenn das Innenleben der Seele nach spezifisch geistigen Gesetzen geleitet wird, so ist es eben auf alle Fälle determiniert: denn was auch die Eigenart dieser Gesetze sei, unmöglich kann sie darin bestehen, daß sie wackelig sind, während ordentliche Gesetze anderer Art nicht wackeln. Gesetzmäßigkeit und Auchanderskönnen schließen sich aus. Christ zählt durchaus zu den deterministischen Verteidigern der Willensfreiheit. Das ergibt sich auch daraus, daß er von einer „allumfassenden, unverbrüchlichen Ordnung in der geistigen Welt, auf dem Gebiete des Denkens, Fühlens und Wollens“ redet[1]) und nicht zugibt, daß das Gesetzmäßige der geistigen Funktionen durch die Willensfreiheit aufgehoben werde.[2])

Die Kritik der indeterministischen Begutachtung des Selbstbewußtseins wird zunächst auf das Verhältnis zwischen Charakter und Ich hinweisen. Im letzten Kapitel, welches das Bewußtsein noch von außen betrachtete und dessen Aussagen nur von außen her belauschte, war die Rede von einer feststehenden Potenz, welche stets in der nämlichen Weise auf äußere Reize reagierte, jetzt aber soll wieder ein tiefer gelegenes Ich, das durch keine Macht außer oder in ihm gehalten wäre, nur in einem Sinne sich auszuwirken, die einzelnen Wollungen ins Dasein setzen. Offenbar ist dieses Ich in ähnlicher Lage, wie die Intelligiblen in Kants erster Idee von transzendentaler Freiheit. Niemand begreift, wie ein völlig unabhängiges, zu den größten Schwankungen befähigtes Ich die sichtbaren Willenstaten gebärt, welche doch auf einen durchaus stabilen Ursachenkomplex weisen. Wenn uns ein Uhrmacher weis machen wollte, er sei imstande, eine Uhr zu erstellen, deren Werk die Fähigkeit besitze, auf unberechenbare Weise bald in rasendem Tempo, bald langsam zu arbeiten, aber trotzdem würden die Zeiger immer und ausnahmslos gleich schnell

[1]) Christ 17.
[2]) Christ 26.

vorrücken, was würden wir wohl denken? Doch wohl nichts anderes, als dies: entweder halten wir ihn für irrsinnig, oder er betrachtet uns für Narren. Und doch entspricht die Konformität des Handelns eines charaktervollen Menschen dem stetigen Vorrücken der Zeiger. Wie hat man denn die Kühnheit, von einem auch anders wirken könnenden Kobold in der Seele jenes Mannes zu reden? Denn die Schmach wird wohl der Indeterminist nicht auf sich ruhen lassen, daß er den edelsten Charakter eines gemeinen Verbrechens fähig hielte! Kurzum, wir wüßten durchaus nicht, wie die charaktervolle Willensrichtung und ein charakterloses (denn das Ich des Indeterministen ist, psychologisch betrachtet, charakterlos, mag es sich diesen Vorwurf noch so sehr verbitten) Ich nebeneinander existieren könnten.

Es blieben nur zwei Auswege übrig. Den einen schlug Kant in der 4. Idee der transzendentalen Freiheit ein, als er ins Jenseits der intelligiblen Tat flüchtete und den empirischen Charakter für eine Wirkung des intelligiblen Ich erklärte. Abgesehen davon, daß weder die Triebfedern jener Handlung, noch der merkwürdige Verlust des Auchanderskönnens erklärbar wären, hat uns der Glaube an die Intelligibilität jener Schicksalstat völlig verlassen, seitdem wir uns überzeugten, daß sie hier im verkrümmten Becken einer rhachitisch gewesenen Mutter, dort in der übelriechenden Kneipe, wo ein roher Kerl sich mit Branntwein betrinkt, bevor er zu seinem Weibe heimwankt, dort in den schmutzigen Windeln des Säuglings und an tausend andern durchaus nicht paradiesischen oder noumenalen Orten vorbereitet wird und sich vollzieht. — Der andere Notbehelf wäre wieder jenes Krankenasyl des Nichtwissens. Die indeterministische Freiheit wäre ein Lückenbüßer, der auf Kosten der mangelhaften Menschenkenntnis lebte, lichtscheu wie eine Fledermaus. Allein gerade in den wichtigsten Entscheiden appellieren wir an den Charakter. Die Freiheit würde somit ein Privilegium der Charakterlosen.

Diese schon an und für sich ausschlaggebende Überlegung wird zum Überfluß gestützt durch eine sorgfältige Analyse des Selbstbewußtseins. Dabei zeigt sich nämlich:

1. Im Selbstbewußtsein liegt durchaus nicht das Bewußtsein des Auchanderskönnens.

Leider werden Freiheits- und Selbstbewußtsein fast stets zusammengeworfen. Allein das letztere sagt doch in bezug auf unser Handeln gar nichts anderes aus, als daß *wir* die Urheber desselben sind. Über eine vorhanden gewesene Möglichkeit eines andern Ausfalles unseres Entschlusses weiß es gar nichts. Es ist überhaupt nicht halb so gesprächig, wie viele träumen. Die Ichvorstellung ist an und für sich vollständig leer und durch keine Definition auszudrücken. *Schopenhauers* Worte stehen noch heute zu Rechte: „Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität und Motivation insbesondere, wie auch über die etwaige Notwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtsein erwarteten; da dasselbe, wie es allen Menschen einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte."[1]) — Es scheint uns sogar geradezu, das Selbstbewußtsein müßte, wenn auch nicht für sich allein, so doch in Verbindung mit dem kausalitätsdurstigen Denken dem Determinismus Vorschub leisten. Denn im Selbstbewußtsein ist doch von etwas im Wechsel der psychischen Erscheinungen *Beharrendem* die Rede. Der Indeterminismus dagegen setzt gerade die *Variabilität* dieser causa movens voraus. Von einem intelligiblen Ich hinter dem empirischen weiß das Selbstbewußtsein nichts. Wir tun also gut, wenn wir dergleichen Reflexionen über das Selbstbewußtsein von den Aussagen desselben fein säuberlich trennen.

2. *Das indeterministische Selbstbewußtsein wäre entweder hülflos und dem Zufall unterworfen, oder es stünde ein völlig unbekanntes, transzendentes denkendes, fühlendes und wollendes Ich dem Ich des Selbstbewußtseins fremd gegenüber. In beiden Fällen wäre letzteres unfrei.*

Das Ich des Selbstbewußtseins ist hülflos. Das Bewußtsein, daß *ich* der verantwortliche Herausgeber meiner Handlungen sei, vermag *an und für sich* auf die Richtung meiner Entscheidung nicht den mindesten Einfluß auszuüben. Wir beschließen nach *Gründen* und hören auf *Motive*, welche mit dem Ziel der

---

[1]) *Schopenhauer* III, 394 f. *Paulsen*, System der Ethik I, 424.

Handlung in Beziehung stehen. Wenn ich schwanke, ob ich nach links oder rechts, auf die Berge oder in die Täler gehen soll, so fördert der Gedanke daran, daß ich der Urheber meiner Taten sei, meine Entscheidung gar nicht; er kann sie höchstens hinausschieben. Was hilft also das arme Selbstbewußtsein? Ja, wenn das Selbstbewußtsein sich verschmilzt mit dem „Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit“ (mit allen ihren auf der zurückgelegten Willensentwicklung beruhenden Eigenschaften[1]), und so mit dem Charakter zusammentritt, dann mögen mannigfaltige Erinnerungen die Wahl erleichtern, aber dann tauchen rings umher so viele Kausalbeziehungen auf, daß das Subjekt mit Schrecken einsieht, wie schnöde es die Freiheit seines absolut einfachen Ich vergessen und ausgeliefert hat.

Es kommt noch ein wichtiger Umstand hinzu. Wie soll denn jenes „Ich“ urteilen? Das naive Bewußtsein stellt es sich vor als einen Richter, der über den streitenden Parteien sitzt. „Wir setzen uns selbst als Entscheidende gegenüber uns selbst als Schwankenden. Die streitenden Parteien zwar rechnen wir ebenso zu unserem Ich als den Richter, der sie zur Ruhe verweist oder dem einen von ihnen Recht gibt.“[2]) Um richten zu können, muß wohl jenes Ich hinter der uns bekannten Vernunft, welche, wie wir wissen, den Gesetzen der Assoziation und Apperzeption gehorcht, also hinter unserem phänomenalen Gefühls- und Willensleben seine eigenen Geisteskräfte für sich besitzen. Und so taucht im Hintergrunde unserer Persönlichkeit ein intelligibles Männlein auf, das wir als nichts geringeres, denn als unser ehrenwertes besseres Ich betrachten sollen, obschon es uns völlig fremd ist! Hätte das Ich diese Kräfte nicht, so wäre es ja blind, und wir unglücklichen Leute müßten in die Grube fallen. Hat es aber diese Kräfte, so ist es nicht mehr das uns bekannte Ich, sondern ein uns völlig fremder Übergeist; denn wir müßten doch, wenn unserem Ich eine über den bekannten psychischen, in psychologische Gesetze gefaßten Verrichtungen stehende, höhere Funktionsgruppe angehörte, etwas davon wissen.[3]) Und so wäre denn unser Ich einem transzendenten

[1]) Wundt, Ethik 462.

[2]) Waitz, Lehrbuch der Psych. als Naturwiss. 459 f.

[3]) Die Ausrede, eine solche Verdoppelung des Ich finde schon beim

Doppelgänger blindlings unterworfen und seiner Selbstbestimmung beraubt, wobei der Mensch in abscheulicher Weise von einer unberechenbaren Macht tyrannisiert würde.[1])

Die Unfreiheit des Ich bestünde somit, wenn wir ihm einen eigenen psychischen Apparat jenseits des Bewußtseins absprächen oder zuschrieben. Im ersteren Fall herrschte der blinde Zufall, da ja die empirischen Vorgänge nach indeterministischer Ansicht nicht notwendig bestimmend sein dürften, im zweiten Falle ein Nicht-ich, sofern wir unter dem Ich den gegenständlichen Inhalt unseres Selbstbewußtseins verstehen. Das eine ist genau so schlimm wie das andere. Der Indeterminismus entscheidet sich fast ausnahmslos für die Zufälligkeit des freien Willens, um wenigstens die Selbsttätigkeit zu retten.

3. Das Selbstbewußtsein ist um so mehr determiniert, je stärker es hervortritt.

In einfachen Willenshandlungen, z. B. wenn aus einer Anzahl von wahrgenommenen Gegenständen ein einzelner, etwa eine glänzende Kugel, in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit tritt, bleibt das Selbstbewußtsein fast ganz verborgen, weshalb auch von einer passiven Apperzeption gesprochen wird. Erst beim Sichbesinnen, der Entscheidung und, wenn es sich um eine Wahl handelt, der Entschließung,[2]) treten die Elemente des Selbstbewußtseins stärker hervor. Aber gerade da ist die Willenstat von bewußten Motiven abhängig; wir wissen ganz genau, weshalb wir dies und gerade dies wollen. Darum pflichten wir Förster bei, der verkündet: „Je mehr sich die Handlungen außerhalb der Kontrolle des Selbstbewußtseins vollziehen, um so

---

Selbstbewußtsein statt, denn ich könne mich mir selbst vorstellen, und doch sei ich diese beiden Ich, das vorstellende und das vorgestellte (Schwartzkopff, Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit 26 f.) hilft gar nichts. Denn offenbar zugleich soll gerade das vorstellende Ich zum Objekt gemacht werden, was nur mit Hilfe der Erinnerung geschieht, und auf die Identität der beiden Ich, die beide empirisch sind, kommt alles an, sodaß von einer (numerischen) Verdoppelung der Seele nicht die Rede ist. Der Indeterminismus aber, welcher dem Ich die Entscheidung zuschreibt, macht einen Schnitt zwischen den phänomenalen Tatsachen des Seelenlebens und einer uns unzulänglichen, transzendenten Größe.

[1]) S. u. Kap. 19.

[2]) Wundt, Grundriß 221.

mehr geht dem Menschen das Gefühl der Selbstbestimmung verloren. Also zeigt es sich, daß gerade diejenigen Handlungen, die dem Individuum im besonderen Maße das Bewußtsein der Freiheit geben, vom Standpunkt der Erfahrung [zu ergänzen: aus] am meisten das Gepräge der kausalen Abhängigkeit zeigen: je motivierter eine Handlung sich erweist, um so freier erscheint sie."[1])

4. Die vom Indeterminismus, soweit er sich auf das Selbstbewußtsein beruft, behauptete Identität des im Selbstbewußtsein bezeichneten Ich mit der realen. Kausalität ausgebenden Substanz der Persönlichkeit besteht nicht. Dies wird erst in der metaphysischen Untersuchung nachzuweisen sein.[2])

So kann denn also keine Rede davon sein, daß im Inhalt des Selbstbewußtseins der Hinweis auf eine metaphysische Potenz gegeben wäre, in welcher ein Auchanderskönnen begründet läge. Man wüßte auch gar nicht, wie man sie denken sollte. Als Männchen hinter unserer Seelentätigkeit? Wir haben diesen Fall schon besprochen. Als grundlos sich entscheidendes Ding? „Was wäre das für ein sinnloses, erbärmliches Ich, welches wollen könnte, ohne ein solches „weil"; und gar in diesem Wollen ohne „weil" sollte das Palladium der Sittlichkeit bestehen?!" (Schuppe)[3]) Es wäre nun eine höchst dankbare Aufgabe, zu zeigen, wie die Illusion entstand. Wir müßten in jene Periode hinaufsteigen, wo das Kind aus einem verworrenen Bewußtseinskomplex unter Leitung der Willensentwicklung mühsam die Vorstellung des eigenen Leibes als von der Umgebung verschieden herausarbeitet. Wir zeigten, wie aus höchst komplizierten Bewußtseinsinhalten die Vorstellung einer geistigen Substanzialität langsam heranreift und sich nun plötzlich als ursprüngliche Einheit aufführt,[4]) aber auch mitunter verschwindet. (Bei Aufhebung der Organempfindungen.[5])

---

[1]) Förster, Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit 30.

[2]) S. u. Kap. 16.

[3]) W. Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie 91.

[4]) Ziehen a. a. O. 171 f. Lotze, Grundzüge der Psych. 50 ff. Wundt, Grundriß der Psych. 337 ff., 259 ff. Jodl, Psych. 544 ff. Rehmke, Psych. 576 ff. Külpe, Psych. 465 ff. Störring, Vorlesungen 294 ff.

[5]) G. Störring, Vorlesungen über Psychopathologie in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie mit Einschluß der psychologischen Grundlagen der Erkenntnistheorie 281 ff.

der Aktivitätsgefühle.[1]) oder der Wahrnehmungs- oder Erinnerungsfähigkeit[2]) geht unter Umständen sogar im Erwachsenen das Ichbewußtsein verloren). Wir zeigten die Quelle der Identifikation des im Selbstbewußtsein ausgesagten Ich mit dem Komplex von Merkmalen, die zusammen die Persönlichkeit ausmachen, nämlich die falsche Vermischung von Selbstaussagen und äußern Beobachtungen. Das alles würde uns leider viel zu weit führen.

Zum Schlusse einige falschen Vermutungen vorbeugenden Bemerkungen. Wir waren ausgegangen von der Unterscheidung zwischen Ich und Charakter. Wir sahen, daß der Indeterminismus, indem er sich auf das Selbstbewußtsein beruft, gerade jene Selbsttätigkeit zertrümmert, welche aus den Tiefen der Persönlichkeit, des Charakters hervorgeht, daß er die einzelne Tat entweder dem Zufall unterwirft, statt der festen Grundlage einer ausgeprägten und konstanten Willensdisposition, oder dann einem transzendenten, fremden, nicht dem empirischen Ich. Jetzt betonen wir die enge Zusammengehörigkeit des Ichs und des Charakters, die darin begründet liegt, daß gerade die gesteigerten Selbsttätigkeitsgefühle den mächtigsten Antrieb zur Erweiterung der Machtsphäre abgeben, und daß ebenso in kräftigem Selbstbewußtsein unter normalen Bedingungen die sicherste Garantie der Beteiligung der ganzen Persönlichkeit gegeben ist. Schiebt man den letzten Willensentscheid einem transzendenten Ich zu, so kann man vom Standpunkte des Selbstbewußtseins aus, wie Lipps vortrefflich sagt, nicht mehr sagen: „Ich will," sondern: „Es will", etwa wie man sagt: „Es regnet".[3]) Der blinden Naturkausalität tritt somit eine bewußte Selbstbestimmung gegenüber. Im Subjekte dürfen wir eine Ursache erblicken, so gut wie physische Ursachen anerkannt werden, obschon sie nicht aus dem Verbande der Naturkausalität herausgefallen sind. Die Untersuchung der festen Willensrichtungen bewies uns, daß im Subjekte sehr häufig Bedingungen liegen, welche den äußeren Einflüssen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen. Indem das Selbstbewußtsein Selbsttäterschaft aussagt, meldet es mithin eine durchaus richtige

[1]) G. Störring 289 f.

[2]) G. Störring 294.

[3]) Lipps, Die ethischen Grundfragen 262.

Botschaft, die für die Ethik einen hohen Wert besitzt. Die Kausalität des Willens, die sittliche Triebkraft zu steigern, ist eine der vornehmsten ethischen Aufgaben. Wird diese spontane Kraft ausgeschaltet, wie in der Hypnose, dann allerdings ist der Wille gehemmt, also unfrei; denn die Persönlichkeit kommt in ihm nicht zum Ausdruck.[1])

Daß aber diese Ursache, die wir Subjekt nennen, gleichzeitig als Wirkung zu fassen sei, machen unsere Untersuchungen über Erblichkeit und leibliche Organisation sicher. Nur beweisen sie noch nicht, daß alle Kräfte des Ichs als Wirkungen, somit determiniert zu denken sind. Jedenfalls aber kann ein etwaiger indeterministischer Rest weder aus dem Selbstbewußtsein abgeleitet werden, noch mit seinem Gegenstande identisch sein.

Wie wenig wir auch der Eigenart der geistigen Kausalität zu nahe treten, wird sich im folgenden Kapitel herausstellen.

Kap. 11. Willensfreiheit und Freiheitsbewußtsein.

Schon in der Einleitung[2]) bemerkten wir, daß die Freiheitsvorstellung aus dem Freiheitsbewußtsein hervorgehe. Wir sind so vollständig von unserer Fähigkeit, in einem bestimmten Augenblicke etwas oder sein Gegenteil wählen zu können, überzeugt, daß der philosophisch Rohe, wie Schopenhauer mit Recht bemerkt, auf den Gedanken kommt, „alles Gerede gegen die Willensfreiheit sei bloße Fechtübung der Schuldialektik und im Grunde nur Spaß".[3]) Immer und immer beruft sich der Indeterminismus auf die Aussagen des Freiheitsbewußtseins, wobei man freilich bemerken darf, daß seit Hobbes und seiner glänzenden Kritik kein einziger Geist ersten Ranges an diesem Punkte die Quelle seiner indeterministischen Überzeugung suchte.

---

[1]) Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen 245.

[2]) S. o. S. 3f.

[3]) Schopenhauer III, 398.

Wir untersuchen zuerst den Inhalt des Freiheitsbewußtseins, um hierauf seinen Erkenntniswert zu prüfen.

Die Tatsache eines Freiheitsbewußtseins ist im normalen Geistesleben so häufig anzutreffen, daß niemand sie bestreitet. Man wird getrost dem geistreichen Abbé Galiani beipflichten und zugeben: „La persuasion de la liberté constitue l'essence de l'homme. On pourrait même définir l'homme un animal qui se croit libre.“ [1]) Es ist wahr, daß das Wort Freiheit in unseren Gemütern wiederklingt wie kaum ein anderes Wort,[2]) daß das Gefühl der Freiheit das Urgewisse ist, mit dem Ich, mit dem Selbst, mit der menschlichen Persönlichkeit gegeben.[3])

Allein was sagt denn das Freiheitsbewußtsein? Fast allgemein wird sein Inhalt auf die Formel gebracht: „Ich kann, was ich will“. Gewöhnlich kann ich sogar etwas Bestimmtes, auf Wunsch aber auch etwas anderes als dieses. — Allein welcher Determinist hätte denn jemals den törichten Einfall gehabt, dieses „Auchanderskönnen“, diese „psychologische Freiheit“, wie man mißverständlich sagte, zu leugnen? Sollte denn nicht jeder einigermaßen denkfähige Köhler einsehen, daß man in jener Formel gar nicht von der retrospektiven Frage der indeterministischen oder deterministischen Willensfreiheit, sondern von der prospektivischen Frage nach dem Können, also der Könnensfreiheit (man verzeihe den unschönen Ausdruck) oder Handlungsfreiheit im weitesten Sinne redet. Seit Hobbes und ganz besonders Schopenhauer sollte denn doch die Kenntnis dieses Unterschiedes ein Inventarstück jeder ordentlichen Bildung ausmachen! Die Sache ist ja so ungemein einfach. Schopenhauer spricht das ganze Geheimnis aus mit den schlichten Worten: „Das Selbstbewußtsein (wir setzen dafür ein: das Freiheitsbewußtsein) sagt die Freiheit des Tuns aus, — unter Voraussetzung des Wollens: aber die Freiheit des Wollens ist es, danach gefragt worden ist. Wir forschen nämlich nach dem Verhältnis des Wollens selbst zum Motiv: hierüber aber enthält jene Aussage, „ich kann tun,

---

[1]) Galiani, Correspondance I, 483 (bei Du Bois-Reymond, Zwei Vorträge 116).

[2]) Herbart, WW. IX, 259.

[3]) Menzi, Der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft 160.

was ich will,“ nichts.“[1]) „Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können, so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes tun kann, wenn er will. Dies verwechselt nun der rohe Verstand damit, daß er in einem gegebenen Fall auch Entgegengesetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens.“[2]) Als den wirklichen Inhalt des Freiheitsbewußtseins gibt Wundt sehr treffend an die Abwesenheit von Zwang, nicht aber die von Ursachen.[3]) Es spricht sehr für den Scharfsinn der alten reformierten Theologen, daß sie diesen Unterschied klar hervorhoben.[4]) Auch Locke bemerkt mit voller Bestimmtheit: Das Freiwillige ist nicht der Gegensatz zum Notwendigen, sondern zum Unfreiwilligen.[5])

Damit ist jedoch nur das Freiheitsbewußtsein in der niedrigsten Form als Stütze des Indeterminismus entfernt worden. Man kann indessen nicht leugnen, daß es ein etwas höheres, auch Schopenhauer nicht unbekanntes Freiheitsbewußtsein[6]) gibt. Bossuet beschreibt es mit den Worten: „Je sens que levant ma main je puis ou vouloir la tenir immobile, ou vouloir lui donner du mouvement; et que me résolvant à la mouvoir, je puis la mouvoir à droite ou à gauche avec une égale facilité: car la nature a tellement disposé les organes du mouvement, que je n'ai ni plus de peine, ni plus de plaisir à l'un de ces actes qu'à l'autre; de sorte que plus je considère sérieusement et profondément ce qui me porte à celui-ci plutôt qu'à celui-là, plus je ressens clairement qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine, sans que je puisse trouver aucune raison de ce faire.“[7]) Wir halten uns nicht auf bei der Vorstellung, daß der Wille aus sich heraus den Ausschlag gebe in Fällen, wie sie durch den zwischen zwei genau gleich großen Heubündeln verhungernden Esel Buridans gekennzeichnet werden. Das Gerede von der genau

---

[1]) Schopenhauer III, 395.
[2]) a. a. O. 402.
[3]) Wundt, Vorlesungen 464.
[4]) Al. Schweizer, Die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reformierten Dogmatik. Theolog. Jahrb. 1849. S. 147.
[5]) Locke, Versuch ü. d. menschl. Verstand, Bd. I, Buch II, Kap. 21. § 11.
[6]) Schopenhauer III, 386.
[7]) Bossuet, Traité de la liberté chap. 11 (bei Monsabré a. a. O. 637).

gleich großen Leichtigkeit, die Gliedmaßen zur Linken oder zur Rechten zu bewegen, ist ja längst widerlegt — sogar die Hirnphysiologie ist stark genug, es umzustoßen —, und an den Esel, der, um mit Lessing zu reden, so ein Esel sein müßte, daß er lieber verhungerte, als von dem ersten besten Bündel Heu zu fressen,[1]) glaubt man heute schon längst nicht mehr.[2]) Doch wie verhält es sich mit dem prospektivischen Bewußtsein, ebenso gut das eine wie das andere zu wollen? Die Antwort lautet sehr einfach: Es besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen dem vorhin abgelehnten naiven Pseudoindeterminismus und dem gegenwärtigen. Was wir vorhin einwandten, gilt auch jetzt. Wir brauchen nur in jene Formeln einige andere Ausdrücke einzusetzen. Das Freiheitsbewußtsein kleidet sich jetzt in den Satz: „Ich kann wollen, was ich will“, wobei in dem zweiten Wollen ein solches gemeint ist, welches das erstgenannte zum Erfolge hat. Darüber, ob das tiefer liegende Wollen unbeeinflußt durch die ihm vorangehenden Bedingungen seiner selbst ebensowohl das eine oder das andere zum Entschluß erheben könne, vermag das Freiheitsbewußtsein schon deswegen nichts auszusagen, weil es dieselben gar nicht kennt und niemals in seinen Inhalt aufnehmen kann. Einfacher ausgedrückt: Der Satz: „Ich kann wollen, was ich will“ beweist darum nichts für den Indeterminismus, weil dieser retrospektiv nach dem Verhalten zu den vorangehenden Umständen fragt, das Freiheitsbewußtsein aber als ausschließlich prospektiv gerichtete Tätigkeit über jene Relation nichts auszusagen weiß, als was ihm das Gedächtnis über die vorangehenden Kämpfe mitteilt, und das ist stets nur ein Teil der wirklich im Kampf gewesenen Truppenkörper. Über die Abhängigkeit von Nationalität, Milieu, Erziehung usf. teilt es für sich selbst nichts mit. Gewisse auffallende Gewohnheiten eines Menschen können ein Erbstück von seinem früh verstorbenen Vater sein, allein das Bewußtsein jenes Mannes verschweigt es

---

[1]) Lessing, Der Freigeist. 5. Aufzug, 4. Auftritt.

[2]) Zu den beiden Heubündeln gehörte weiter absolute Symmetrie der Anschauungswelt, der Muskelübung im Tiere usw. Tatsache ist eben doch, daß der Wille um so länger mit der Entschließung zu schaffen hat, je näher die scheinbaren Werte der verschiedenen Motive sich kommen. Völlige Gleichwertigkeit der Gefühle ist ein niemals eintretender Fall.

gänzlich. An jedem Punkte, wo ein Freiheitsbewußtsein angenommen wird, müßte daher das auf verschiedene mögliche Wollungen abzielende Wollen als Produkt eines vorangehenden Auchanderswollenkönnens hinzugedacht werden, und man käme zu einem sinnlosen regressus ad infinitum.

Gesetzt aber auch, was völlig verkehrt wäre, im Freiheitsbewußtsein steckte die Behauptung, der Mensch werde durch die vorangehenden bekannten oder unbekannten, bewußten oder unbewußten Bedingungen nicht determiniert, wäre damit die Richtigkeit dieser Bewußtseinsaussagen schon gewährleistet? Keineswegs! Wer so redet, unterliegt dem nämlichen Irrtum, den die Erkenntnistheorie mit dem Worte „naiver Realismus“ bezeichnet hat. Mit genau demselben Rechte hätte ein Pater Chiniqui die Visionen der heiligen Anna und Philomene als Offenbarungen einer Wirklichkeit zeitlebens anerkennen können, ja er hätte sie nach den nämlichen Grundsätzen als solche bestehen lassen müssen, und doch hat er es nicht getan.[1]) Sagt man: Das Freiheitsbewußtsein ist als zuverlässiger charakterisiert als Visionen, so wird diese Behauptung durch die kürzeste psychologisch exakte Vergleichung als ein Irrtum erwiesen. Das Freiheitsbewußtsein ist eine Erfahrung und muß als solche darüber Auskunft geben, ob sie den an eine glaubwürdige Erfahrung zu stellenden Anforderungen entspricht.

Dies ist nun aber ganz und gar nicht der Fall. Insbesondere erheben sich zwei Einwürfe gegen das von uns künstlich als Zeugnis zugunsten des Indeterminismus aufrecht erhaltene Freiheitsbewußtsein: es ist in sich widerspruchsvoll und wird durch die Tatsachen widerlegt.

Der erste, logische Einwand läßt sich in folgender Weise begründen: Das Freiheitsbewußtsein ist, wie jeder psychische Inhalt, als Bewußtseinserscheinung Ausdruck einer gegenwärtigen Beschaffenheit des Subjekts. Dem Inhalte nach geht es auf ein Zukünftiges. Nun aber setzt jede Vorhersage, da sie auf Berechnung bestimmter Daten beruht, stets eine feste Gesetzmäßigkeit voraus. Diese wird durch den Indeterminismus so gestört, daß die Aussage des Freiheitsbewußtseins als desavouiert erscheint.

---

[1]) Vgl. auch Scholten 97.

Denn wenn ich im jetzigen Augenblicke etwas aussage, das kraft meines Willens im nächsten geschehen soll („ich kann dies wollen"), mein Willenszustand im nächsten Augenblick aber von den vorangehenden Bedingungen mit Einschluß meines früheren Wollens unabhängig ist, so war doch eben jene frühere Aussage des Freiheitsbewußtseins durchaus falsch und widerspruchsvoll. Wir sehen schon an diesem Orte, wie der Indeterminismus das Wollen im Grunde aufhebt.

Der zweite, empirische Einwand hebt hervor, daß die Tatsachen das Freiheitsbewußtsein als zuverlässige Bürgschaft des Indeterminismus Lügen strafen. „Wann sind," fragt Maudsley im Anschluß an Spinoza, „die Menschen am festesten überzeugt, daß sie mit voller Willensfreiheit sprechen und handeln? Wenn sie betrunken oder irrsinnig sind, oder träumen. . . . Leidenschaften verkehren anerkanntermaßen das Urteil, indem sie es nach dieser oder jener Richtung hin bestechen. Wird es aber jemand gelingen, von einem leidenschaftlich erregten Menschen das Geständnis zu erlangen, daß er nicht mit vollkommener Willensfreiheit handle?"[1]) Damit stimmen die Beobachtungen posthypnotischer und hypnotischer Wirkungen der Suggestion überein: Der Erwachende, dem alle möglichen törichten Aufträge übergeben worden sind, führt sie gewissenhaft aus, wobei er sich in der Regel frei fühlt. Nicht selten glaubt ferner der Hypnotisierte beim Erwachen, er habe sich freiwillig dem Hypnotiseur gefügt und läßt sich erst nach mehrfacher Wiederholung des Experiments vom Gegenteil überzeugen. Auch Fonsegrive gibt zu, daß bei einem gewissen Grade der Suggestion die Freiheit aufhört, obschon die Suggerierten sich frei fühlen.[2]) Dennoch will er den Wahrheitsgehalt des Freiheitsbewußtseins behaupten: „Die Hypnotisierten hätten durch Mittel, über welche sie verfügten, die Suggestion verhindern können, zu einer so großen Kraft zu gelangen, daß sie unwiderstehlich war."[3]) Natürlich ist dieser Versuch einer Ehrenrettung ganz aussichtslos. Das Freiheitsbewußtsein tut ja Aussagen über den gegenwärtigen Zustand des Willens, nicht darüber, was seiner-

[1]) Maudsley a. a. O. 153f.
[2]) Fonsegrive a. a. O. 460f.
[3]) Fonsegrive a. a. O. 462.

zeit einmal möglich war. Hat es sich in dem, was es aussagt, vollständig getäuscht, so kann es sich gar nicht mehr darum handeln, dem Aussageinhalt darum zu glauben, weil er so unmittelbar gewiß charakteristisch ist. Was sagt doch das Sprichwort über den, der einmal lügt? Ob wirklich die merkwürdige Täuschung nur als Ablesung einer Realität denkbar ist, wird sich weisen. Vorläufig kommt es jedem Unbefangenen gewiß höchst seltsam vor, daß man so ungeschickt ablesen kann. Kann? Nein, muß! Und doch handelt es sich um eine angeblich so selbstverständliche Registrierung! Wir können jedenfalls nicht umhin, schon jetzt auf einen bedenklichen Verstoß gegen die Wahrheit bei diesem Zeugen aufmerksam zu machen.

Wie beweiskräftig die Berufung auf den Gemütszustand des Alkoholikers, Morphinisten gegen das argumentum e libertatis conscientia ist, kann jedermann leicht konstatieren. Oft versichern diese Leute in besten Treuen, daß sie durchaus nicht im Banne des narkotischen Giftes stehen, sondern die Kraft, die Freiheit besitzen, den verderblichen Hang zu unterdrücken. Sie geloben Besserung, einmal, zehnmal, hundertmal und werden doch immer durch ihr Freiheitsbewußtsein zum Narren gehalten. Sie weigern sich, das schirmende Hospiz der Trinkerheilstätte aufzusuchen, weil ihre innerste Überzeugung es für unnötig erklärt. Das Landesgesetz schreitet nicht ein, weil es den raffinierten Vorspiegelungen des Bewußtseins törichterweise Glauben schenkt. Jene Unglücklichen gehen daher im, ja am Freiheitsbewußtsein zugrunde: der Alkohol hat einen Bundesgenossen gefunden, der seinem Opfer die Flucht ungeheuer erschwert und es zu verzweifeltem Widerstand gegen jede rationelle, d. h. auf deterministischer Basis gegründete Therapie anreizt. Weiß nicht jedes Kind, daß ein solcher Unglücklicher immer verloren ist, wenn das Freiheitsbewußtsein sich nur mit der nämlichen Evidenz einstellt wie jeweils bei früheren Auftritten, welche in Niederlage endeten? Das sollte denn doch dem gutmütigsten Indeterministen die Verlogenheit des Freiheitsbewußtseins klar machen.

Wir brauchen indessen nicht einmal abnorme Erscheinungen hervorzukehren, um den Erkenntniswert des angeblich unmittelbaren Freiheitsbewußtseins in Frage zu stellen. Es genügt die

Erinnerung an die Vorspiegelungen, denen jeder Unbefangene fortwährend ausgesetzt ist. Conta zitiert ein hübsches Gespräch aus Herzens „Fisiologia della volontà." Der Indeterminist sagt: „Ich bin frei, die Hand zu öffnen und zu schließen, stehen zu bleiben oder zu marschieren, mich aus dem Fenster zu werfen oder zu bleiben, um mit Ihnen zu disputieren." Trocken erwidert der Determinist: „Gut. Werfen Sie sich aus dem Fenster!" Der erste, entrüstet: „Glauben Sie, daß die Freude, in diesem Disput gewonnenes Spiel zu haben, ein genügender Grund wäre, damit ein Mann, der Weib und Kind besitzt, sich aus dem Fenster werfe auf die Gefahr hin, sich den Kopf zu zerschmettern?" Damit hat er das Freiheitsbewußtsein bereits unwillkürlich korrigiert, indem die von ihm ausgesagte Möglichkeit zu ihrer Verwirklichung eines zureichenden Grundes bedarf, von welchem das Freiheitsbewußtsein zuvor kein Sterbenswörtchen sagte. Geschickt weiß nun der Determinist durch geeignete Vorspiegelung von Unfreiheit freiheitlich charakterisierte Motive im Gegner wachzurufen und bestimmt ihn so ganz nach seinem Willen; er fragt den Indeterministen: „Sind Sie sicher, ohne Motive handeln oder nicht handeln zu können?" Der andere: „Gewiß, so kann ich mich z. B. in diesem Augenblicke nach links oder rechts drehen." Der Determinist: „Wohin wollen Sie sich jetzt drehen?" Jener: „Nach rechts." Der erste: „Gut, ich wette, daß, wenn Sie das wollen, Sie es tun müssen." Schnell triumphiert der Indeterminist: „Das ist stark! Sehen Sie, jetzt habe ich mich nach links gewendet." Der Gegner beschließt den Streit: „Das gerade sah ich voraus."[1]) Wir sehen da deutlich, welchen Irrtümern das Freiheitsbewußtsein den Arglosen unterwirft.

Wie erklärt sich denn die so ungeheuer mächtige Illusion?

Wir fragen zunächst nach den Bedingungen, unter denen der gesunde Menschenverstand, dieser große Götze und Orakelgeber aller unkritischen Leute, überhaupt ein Auchanderskönnen aussagt. Da bemerken wir von vorne herein, daß das Zugeständnis der Indeterminiertheit für das Bewußtsein des Ungebildeten eine ganz andere Wichtigkeit hat, als für den Vertreter der Wissenschaft, welche mit der Annahme durchgängiger Gesetzlichkeit steht und

---

[1]) Conta, Théorie du fatalisme 249—251.

fällt. Die gewöhnliche Ansicht, daß der common sens durchgängigen Kausalzusammenhang voraussetze, ist ganz falsch. Das Volk glaubt, daß ein Finger von selbst zu eitern beginnt (causa sui), daß ein mutwilliger Knabe, der beim Vespergeläute unter der Glocke hinwegspringt und dicht oberhalb des Auges von dem niedersausenden Erze getroffen wird, ebensogut hätte getötet werden können, oder daß der Blitz ebensowohl das Haus hätte entzünden können, wie er es nicht getan hat (Auchanderskönnen oder objektiver Zufall). Die kritische Reflexion dagegen wird sogleich Ursachlosigkeit und Auchanderskönnen leugnen.

Als Bedingungen, welche die Annahme des Auchanderskönnens und der Unabhängigkeit vom Ursachenverband begünstigen, kommen hauptsächlich die folgenden in Betracht.

1. Voraussetzung ist stets eine einfache oder komplizierte Bewegung, für welche eine Ursache nicht wahrgenommen wird, d. h. wir können jene nicht einfach als Fortsetzung einer in einem andern Objekte vorangehenden Bewegung auffassen; sie ist unerklärt. Beispiel: der „von selbst“ eiternde Finger.

2. Der Ausgang des Vorgangs ist einige Zeit schwankend. Beispiel: Von zwei ungefähr gleich tüchtigen Ringkämpfern hätte der Unterliegende „gerade so gut“ obsiegen können.

3. Bei anscheinend gleichen Bedingungen erfolgt das eine Mal dieser, das andere Mal jener Endeffekt. Beispiel: das Würfelspiel.

4. Hohe Gefühlswerte erleichtern die Annahme geheimnisvoller neu herzutretender Kräfte. Beispiel: Sonnenfinsternis bei Wilden; der Mirakelglaube findet leichten Eingang bei einer zuvor schon enthusiasmierten Menge, schweren bei Antipathie. Daher die verschiedene Beurteilung von Wundergeschichten bei Freund und bei Feind, etwa der Heilungen in Lourdes bei Protestanten und Katholiken.

Alle diese Bedingungen sind beim Freiheitsbewußtsein erfüllt:

ad 1) Das Freiheitsbewußtsein vermag über seine Ursachen keine befriedigende Antwort zu geben. Wer das Freiheitsproblem verstehen will, muß hierüber in allererster Linie völlige Klarheit erlangt haben, sonst wird sein Verhalten ein lächerliches Blindekuhspielen. „Das Bewußtsein enthüllt nur den momentanen Zustand der Seele, nicht aber die lange Reihe der Ursachen, von denen

jener abhängig ist." [1]) Nicht einmal bei der schärfsten psychologischen Analyse gelingt es uns, unserem Bewußtsein die Gründe einer so oder so beschaffenen Gefühlsqualität abzulocken.[2]) Achten wir auf die von außen kommenden Impulse, so nehmen wir allerdings wahr, daß unser Wille ihnen den kräftigsten Widerstand entgegenzusetzen vermag. Die Herkunft und die Entstehungsbedingungen dieser Kräfte aber sind uns gänzlich verborgen, wenn wir die Bewußtseinsaussagen befragen (S. o. S. 151). „Nur selten gelingt es der scharfen Selbstbeobachtung zu ermitteln, durch welche Hülfe ein Motiv gegen das andere ins Übergewicht getreten oder von ihm überwunden worden ist. Das gemeine Bewußtsein muß daher, wie überall, wo es keinen Zusammenhang vor Augen sieht, auf den Mangel desselben überhaupt schließen." [3]) Erschwerend für die Aufsuchung der Kausalitätsbeziehung ist auch das Fehlen der Räumlichkeit im psychischen Zusammenhang.[4]) Während bei verwickelten physischen Vorgängen der Fall eintreten kann, daß wir die treibenden Kräfte aus dem Auge verlieren, wobei das primitive Denken sofort durch die idola fori, wie Bakon sagen würde, des „Zufalls", der „Ursachlosigkeit" das Rätsel gelöst zu haben glaubt, muß die Analyse des eigenen Bewußtseins sehr bald zu einem Punkte gelangen, an dem es die Auskunft über den Ursprung der psychischen Erscheinungen verweigert, weil er gemäß der Natur des Bewußtseins ihm im Augenblicke, dessen Herkunft in Frage steht, transzendent ist und ewig bleiben wird. Unser Bewußtsein ist eben immer prospektiv.[5]) Machen wir es zum Gegenstande unserer retrospektiven Kausalbetrachtung, so müssen wir den im fraglichen Momente vorhanden gewesenen Zustand im Gedächtnis aufbewahren und die vorangehenden, ihrerseits stets prospektiv gerichtet gewesenen Inhalte, welche wiederum ihre Ursachen verbergen, reproduzieren. Und so befinden wir uns hier in einer

---

[1]) Maudsley 154.

[2]) Darum ist auch die Behauptung so töricht, der Determinismus mache den Menschen zum „bloßen Zuschauer" seiner Handlungen.

[3]) Waitz, Psychol. 461.

[4]) Niemirower, Der Zusammenhang von Wfr., Gewinnen, Belohnung und Strafe S. 41 f.

[5]) Der tiefste Grund dieses Verhaltens liegt in seinem Willenscharakter.

höchst sonderbaren und doch für den Psychologen leicht begreiflichen Lage. Bei der Analyse der eigenen Bewußtseinsaussagen, kurz gesagt bei der innenstehenden Betrachtung erfahren wir oft nur wenig über die wirksamen Ursachen, welche diesen Zustand hervorbrachten. Nur die letzten in das Bewußtsein eingetretenen Motive sind uns in der Regel bekannt. Stehen wir aber außerhalb dieses Bewußtseins, wie z. B. bei der Beurteilung anderer Individuen, so liegt uns die Reihe der Entstehungsbedingungen oft in einer so umfassenden Vollständigkeit vor, wie höchstens noch in den einfachsten Fällen der Naturkausalität.[1]), und wenn auch nicht alle Bedingungen zutage treten, so wird doch niemand hieraus den Zufall, das Anderskönnen ableiten dürfen, zumal dies ja ausnahmslos bei allen Naturereignissen der Fall ist, ohne daß wir gleich eine erste Ursache annehmen.[2]) Niemand hat dies ausgezeichneter dargetan, als der Indeterminist Lotze.[3]) — Den vorliegenden Punkt hat schon Hume, wenn auch mit einiger Übertreibung, als den Grund erkannt, warum so viele im praktischen Leben dem Determinismus huldigen, und dennoch sich zur entgegengesetzten Meinung bekennen möchten.[4])

ad 2) Daß die zweite Bedingung, welche dem Glauben an den Zufall und das Auchanderskönnen (im retrospektiven Sinne) Vorschub leistet, nämlich das lange Schwanken, im Akte des Wollens häufig vorkommt, weiß alle Welt. Tagelang schwankt, wo annähernd gleiche Gefühlswerte sich gegenüberstehen, die Entscheidung hin und her, und niemand könnte den Ausgang vorhersagen. In solchen Fällen tritt der Wille in Form des Wünschens auf. Schopenhauer sieht, wahrscheinlich an Lockes Wink[5]) sich erinnernd, in solchen Gemütsstimmungen eine Quelle der indeterministischen Täuschung. Man verwechsle das Vermögen, Entgegengesetztes zu wünschen mit dem, es auch zu wollen, während man doch nur eins davon wollen

---

[1]) Wundt, Ethik 477.

[2]) Wundt, Vorlesungen 465.

[3]) Lotze, Mikr. I, 157 ff.

[4]) Hume, Eine Untersuchung über den menschl. Verstand S. 104 f.

[5]) J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. I, Buch II, Kap. 21, § 30.

könne.[1]) Das ist vollständig richtig und so deutlich, daß wir nichts beizufügen haben.

ad 3) Noch wichtiger aber erscheint uns die Erfüllung der dritten Bedingung. Wir beobachten, daß wir bei gleicher Reizung des Willens heute anders reagieren als gestern; und doch sind wir die nämliche Person geblieben. Daraus schließen wir: Folglich hätten wir auch gestern so entscheiden können, wie heute. „In dem Ausspruch des Bewußtseins: „„ich kann dies im allgemeinen und auch heute wollen; also konnte ich es auch gestern wollen““ wird also das Ich oder der Zustand, d. i. das Sosein des Ichs von heute mit demjenigen von gestern widerrechtlich verwechselt.“[2]) Die vorhandenen Unterschiede einzelner Bedingungen sind uns da eben verborgen.

ad 4) Endlich ist uns der hohe Wert unserer dem sich selbst analysierenden Bewußtsein so rätselvollen Willenshandlungen so gewiß, daß auch die letzte Bedingung erfüllt ist. Welcher Art diese Werte sind, werden die folgenden Abschnitte zeigen.

Ist also ein zwingender Grund vorhanden, das Freiheitsbewußtsein als jämmerlichen Rest einer intelligiblen indeterministischen Freiheit zu betrachten? Gleicht der Mensch einem verkrachten Millionär, der mit tragikomischer Hartnäckigkeit behaupten muß, er sei noch immer im Besitze seiner Reichtümer? Kein Psychologe glaubt an solche Täuschungen des Gedächtnisses, außer bei Geisteskranken, zumal es sich im vorliegenden Falle nicht um einen einzelnen stabilen Inhalt, sondern um eine sich den mannigfaltigsten Aussagen anschließende Versicherung handelt. Wie ungemein naheliegend der Eindruck des Auchanderskönnens ist, auch abgesehen von irgend welchen Postulaten, haben wir dargetan. Ziehen wir alle Bedingungen in Betracht, so sehen wir, wie irrtümlich die Behauptung ist, der Intellekt müsse, wenn er seinen Irrtum eingesehen hat, das Freiheitsbewußtsein verdrängen.[3]) Ebensogut könnte man behaupten: Wenn der ins Wasser gesteckte Stab von uns als gerade erkannt wurde, müssen wir ihn allmählich nicht mehr als an der Oberfläche geknickt, sondern als gerade wahrnehmen.

---

[1]) Schopenhauer III, 396.

[2]) Scholten 101.

[3]) P. Deußen, Die Elemente der Metaphysik 142.

Es wäre aber ganz verkehrt, wenn man dem Freiheitsbewußtsein allen und jeglichen Wahrheitsgehalt abstreiten wollte.

1. Das Freiheitsbewußtsein ist als auf einer Willensfunktion beruhend und sich an sie anschließend stets ein Kraftbewußtsein und als solches Angeber einer wirklich vorhandenen psychischen Kraft. Nur darf man ja nicht so leichtgläubig sein, anzunehmen, dieselbe entspreche genau dem im Bewußtsein behaupteten Kraftmaße. Wie weit die wirklich vorhandene Willenskraft der vom Freiheitsbewußtsein ausgesagten entspricht, läßt sich aus dem letzteren niemals ablesen, sondern nur aus einer außenstehenden, die ganze bisherige Willensentwicklung berücksichtigenden Untersuchung approximativ mit größerer oder kleinerer Wahrscheinlichkeit bestimmen. Unter normalen Umständen wird das Freiheitsbewußtsein eines charaktervollen Menschen Recht behalten. Aber auch in allen andern Fällen ist die Aussage des Freiheitsbewußtseins von großem symptomatischen Werte. Das ergibt sich schon aus dem richtigen Worte Herbarts: „Wenn der Mensch sich für unfrei hält, so ist er (wirklich) nicht frei".[1]) Nur ist beizufügen, daß deswegen doch unter Umständen die „Freiheit" durch gewisse Einwirkungen hervorgerufen werden kann. Das Freiheitsbewußtsein ist somit der Index psychischer dynamischer Energien; allein man irrt, wenn man die verschiedenen Möglichkeiten als durch einen von jeglichem Ursachenverband unabhängigen, indeterminierten Willensentscheid in Wirklichkeit umsetzbar deutet — ein Irrtum, der, wie wir sahen, nicht dem (lediglich prospektiven) Freiheitsbewußtsein, sondern nur einer falschen Reflexion über dasselbe zur Last fällt. Es verhält sich also keineswegs so, wie Göring tadelt, daß Herbart „das Bewußtsein der Freiheit und Unfreiheit mit doppeltem Maße mißt".[2])

2. Das Freiheitsbewußtsein hat insofern vollständig recht, als es Freiheit von Zwang aussagt. Es ist ein Fehler, den manche Deterministen begehen, daß sie kausale Abhängigkeit und Gezwungensein miteinander verwechseln, z. B. im Fatalismus.[3])

---

[1]) Herbart, WW. IX, 262 f.

[2]) Göring, Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit 66 f. Vgl. auch die treffliche Ausführung b. Steinthal, Allg. Ethik 363.

[3]) So ist es nicht gut, wenn Liebmann das Problem der Willens

Allein jene ist retrospektiv, dieses prospektiv. Wofern das Freiheitsbewußtsein nur aussagt, „daß wir ohne einen uns zum Bewußtsein kommenden äußern oder innern Zwang zu handeln fähig sind,“[1]) ist das Freiheitsbewußtsein vollständig in seinem Rechte.

3. Wir erinnern ferner an einen Umstand, der nicht aus dem Wesen des Freiheitsbewußtseins selbst stammt, aber doch seine unrichtige Auslegung begünstigte, daß nämlich auch die verborgenen, das Freiheitsbewußtsein konstituierenden Elemente den äußeren Widerständen gegenüber ihre Autonomie wahren können.[2]) Insofern unser Bewußtsein versichert: „Das Wollen ist nichts uns Angetanes, sondern trotz seiner unzweifelhaften strengen Verursachung doch das wahrhaft eigne innere Tun des wollenden, und eben damit auch nicht in das nächstandringende Interesse des jeweiligen Augenblicks verlorenen Subjekts,“[3]) ist es im Rechte.

4. Endlich kommt dem Freiheitsbewußtsein insofern ein wichtiger Wahrheitsgehalt zu, als es eine Beziehung zu den künftigen Willensakten und Handlungen aussagt. Unter 1) achteten wir auf den Zusammenhang zwischen dem Freiheitsbewußtsein und seinen vorangehenden Ursachen. Jetzt machen wir darauf aufmerksam, daß eine Abhängigkeit der zu vollbringenden Handlungen von der Form des Bewußtseins besteht. Das Freiheitsbewußtsein ist, ohne es zu wissen, determiniert. Als prospektiver Bewußtseinsinhalt aber hat es ein Wissen von dem, was geschehen soll, ja es muß das Subjekt seiner Natur

---

freiheit formuliert: Ist der Mensch unter gewissen Umständen „gezwungen“, unbedingt und unweigerlich gerade so zu handeln, wie er in der Tat will? (Göring, Über die menschl. Freiheit und Zurechnungsfähigkeit S. 112). Der Ausdruck „gezwungen“ setzt immer nur ein Bewußtsein des einwirkenden Faktors voraus. Wir fragen daher nach der „Bedingtheit.“

[1]) Wundt, Vorlesungen 464.

[2]) S. o. S. 138f., 147.

[3]) Hebler, Elemente einer philosophischen Freiheitslehre 65. Die deterministische Willensfreiheit vertraten schon Herbart, Drobisch, Romang (nicht immer ganz klar), Scholten u. v. a. Im Begriffe des Determinismus liegt, wie wir schon aus dem zweiten Kapitel der Einleitung wissen, nicht das geringste, was die Möglichkeit eines Hinübergreifens zu tiefer liegenden Motiven verböte.

gemäß sub specie libertatis handeln, eben weil es seine Determinanten nur zum Teile kennt. Darum sagt Kant mit vollem Rechte: Der Mensch, welcher nach der Idee der Freiheit handelt, ist praktisch frei.[1]) In dem Bewußtsein eines Inhalts, der bewußten Prospektivität, und nicht etwa einer wackligen Gesetzmäßigkeit liegt das Spezifische der psychischen Vorgänge.

Und so tritt denn der Determinismus einer richtig verstandenen Willensfreiheit in keiner Weise entgegen. Die folgenden Abschnitte werden sogar ergeben, daß allein der Determinismus die den Indeterminismus hervorrufenden Interessen befriedigt. Seine Gültigkeit freilich ist erst später philosophisch auszumachen.

Kap. 12. Willensfreiheit und sittliches Bewußtsein.

Das Zünglein der Wage scheint sich bereits endgültig auf die Seite des Determinismus geneigt zu haben, da wir das psychische Leben an zahllosen Punkten von Gesetzen geordnet sahen und die angeblich indeterministisch charakterisierten unmittelbaren Bewußtseinsaussagen als weitläufig vermittelte Täuschungen erkannten. Die Einwände des sittlichen Bewußtseins können sich nicht auf ihre höhere Würde berufen, da ja auch das wissenschaftliche Denken vom heiligsten Ethos getragen und selbst ein sittliches Handeln ist. Wo ein Konflikt zwischen Sittlichkeit und Wissenschaft entstünde — was immer auf einen Mangel der einen oder andern Geistesmacht deutet —, so hielten wir es mit Wundt: „Die Beweggründe, die uns geneigt machen, eine Freiheit des menschlichen Willens anzunehmen, sind keine Beweisgründe. Wenn es wirklich so stünde, daß ein Leugnen der Willensfreiheit die Gültigkeit des Gewissens, die Grundlage unserer ganzen Moral, in Gefahr brächte, und wenn trotzdem der sonnenklare Beweis zu liefern wäre, daß der Wille nicht frei sei: die Wissenschaft müßte ihren Weg gehen. Aber glücklicherweise ist es nicht so.“[2]) Stellt Kant sittliche Postulate

---

[1]) Kant, Grundlegung zur Metaph. d. Sitten. WW. VIII, 80.

[2]) Wundt, Vorlesungen 463. Ähnlich schon Hume, Eine Unters. über den menschlichen Verstand S. 110.

auf, welche schließlich die Aufhebung der kausalen Geschlossenheit des Universums im Gefolge haben, so erhebt sich das Bedenken Höffdings: „Nicht allen fällt es so gar leicht, das Postulat der Kausalität beiseite zu schieben und an dessen Stelle andere Postulate zu statuieren, ungefähr wie man den Hausrock auszieht, um den Frack anzulegen.“[1]) Die Wissenschaft behält sich daher stets das Recht vor, auch die Aussagen des sittlichen Bewußtseins der unerbittlichen Kritik zu unterwerfen und die Berechtigung ihrer Postulate zu prüfen.

Der Indeterminismus kann dazu also nicht in der Weise Stellung nehmen, daß er sich die indiskrete Haussuchung verbittet, indem indem er sie für widerrechtlich erklärt; vielmehr beruft er sich auf das im moralischen Bewußtsein neu auftretende Material, welches das retrospektive Auchanderskönnen beweise.

Damit kann er seine tatsächliche Gültigkeit zwar nicht dartun. Wohl aber müßte er die Seele in schmerzlichem Zwiespalt zurücklassen und das Vertrauen auf den Determinismus beständig in Schach halten.

I. Die sittlichen Begriffe.

1. Gut und Böse als Elementarbegriffe.

Niemand zweifelt daran, daß das Aufwachen des sittlichen Bewußtseins beim Menschen mit dem entsprechenden Vorgang in der Tierwelt im großen und ganzen übereinstimmt. Die ersten Regungen des sittlichen Empfindens hängen unstreitig mit sinnlichen Gefühlsreaktionen aufs innigste zusammen. Noch die Sprache verrät in den Namen „Gut“ und „Böse“ diesen Zusammenhang: „Wo man irgend der Spuren des ursprünglichen Wortsinnes habhaft werden kann, da liegt derselbe stets dem Sinnlichen näher als dem Sittlichen.“[2]) Wir haben davon bereits gesprochen[3]) und beobachtet, wie innig die Entwicklung der sittlichen Willensrichtung mit sinnlichen Gefühlserlebnissen zusammenhängt, wenn sie sich auch keineswegs als deren bloßes Produkt darstellt. Es ist uns bekannt, wie der un-

[1]) Höffding, Ethik 77.
[2]) Wundt, Ethik 24.
[3]) S. o. S. 131 f.

mittelbaren Abfolge von Trieb und Handlung durch den Eintritt der Assoziation und ihrer Apperzeption (zur Überlegung) eine Verzögerung, ja Verdrängung bereitet wird, sobald das Erinnerungs- oder Kombinationsbild annähernd gleich hohe oder höhere Gefühlswerte auslöst als die Wahrnehmung. Es erwacht die Einsicht, daß diese oder jene Handlung mit angenehmen oder unangenehmen Folgen verknüpft sei, und auch diese Erinnerung wird unter die Motive aufgenommen. Werden nun irgend welche Begehrungen mit einem übergeordneten Willen, der jene Folgen herbeiführt, in Verbindung gebracht, so entstehen die Begriffe des Erlaubten und Verbotenen. Gesellt sich zu einem unlustvollen oder indifferenten Motiv die Vorstellung eines mächtigen Willens, welcher die Ausführung dieser Handlung fordert, ihre Unterlassung ahndet und ihrer Ausführung Lustgefühle folgen läßt, so entspringt die primitive Vorstellung des Gesollten. Bei der Entstehung dieser sittlichen Elementarbegriffe spielen natürlich die Instinkte der Selbsterhaltung und Arterhaltung eine ungeheure Rolle, und anstatt die Übereinstimmung der höheren sittlichen Inhalte auf eine hellsehende „praktische Vernunft" zurückzuführen, von welcher der Psychologe und Erkenntniskritiker beim besten Willen nichts sieht, wäre es weit nützlicher und fruchtbringender, die Ethik ließe sich immer bescheidener zu diesen primitiven Triebkräften herab.[1]) Sie vergäbe ihrer Würde nicht das Geringste und würde keineswegs notwendig das Sittliche zu einer relativen Größe erniedrigen.[2])

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß in diesen Elementarvorstellungen der Indeterminismus keine Nahrung findet. Die Ideen des Guten und Bösen freilich könnten vielleicht eine

[1]) Vgl. G. H. Schneider, Der menschl. Wille 360—388.

[2]) Nur andeutungsweise sei bemerkt, daß jeder ethische Standpunkt sein Ziel als das höchste erreichbare betrachten muß. Gibt er (etwa im Sinne von Wundts Prinzip der Heterogonie der Zwecke) vielleicht auch zu, daß eine spätere Generation möglicherweise ihre Ideale höher setze, so wird er doch seine Ziele sowohl im Moment des Handelns als im Moment der Reflexion wegen ihrer Unerläßlichkeit und Nützlichkeit für eine höhere ethische Stufe als unbedingt wertvoll betrachten müssen. Man beachte, wie Liebende ihre Geliebte idealisieren, als absolut einzigartig betrachten und sie für allen andern Frauen unbedingt überlegen halten, obschon ruhige Überlegung es verbieten müßte.

andere Tragweite für unser Problem besitzen. Davon wird jedoch erst später die Rede sein.

2. Schuld und Verdienst.

Die These des Indeterminismus lautet: „Diese beiden eigentümlichen Begriffe würden den charakteristischen Sinn, den wir mit ihnen verbinden, völlig verlieren, wenn wir nicht die Voraussetzung machten, beide Arten von Handlungen, von denen sie gelten, seien an sich selbst nicht *notwendig* gewesen, so daß Schuld die Hervorbringung dessen ist, was weder sein *mußte* noch sein *sollte*, Verdienst aber die Erzeugung dessen, was sein *sollte*, aber auch *nichtsein* konnte.“ [1])

Entgegnung: Daß wir gewöhnt sind, mit den Begriffen Verdienst und Schuld das retrospektive Anchanderskönnen zu verbinden, beweist nicht, daß wir es *mit Recht* tun. Wir untersuchen deshalb zuerst diese Rechtsgrundlage, wobei einerseits der eigentliche Inhalt, anderseits der Erkenntniswert der Begriffe zur Sprache kommt.

Der Begriff der Schuld entspringt, so weit es sich nicht um bloße Schuldverpflichtung (ὀφείλημα, debitum, obligatio)[2]) handelt, dem *Schuldbewußtsein*. Wenn wir dieses analysieren, so finden wir darin stets drei unerläßliche Momente: 1. das Bewußtsein einer verwerflichen Tat, 2. das Bewußtsein der Selbsttäterschaft; aus beiden folgt notwendig 3. eine Bewertung des Ich als Täters. Damit assoziieren sich gewöhnlich eine Anzahl anderer Vorstellungen sehr innig, z. B. die des Auchandersgekonnthabens, oder der Schuldverpflichtung, allein durchaus nicht notwendig.

Der erstgenannte Inhalt wird von keiner Seite beanstandet und gibt zu weiteren Bemerkungen keinen Anlaß. Das Bewußtsein der Selbsttäterschaft haben wir im 10. Kapitel eingehend erörtert. Wir erinnern daran, daß nur durch eine völlige Verkennung der prospektivischen Natur des Selbstbewußtseins und ganz verkehrte Registrierung seiner Aussagen die Illusion der indeterministischen Freiheit entstehen konnte. Wie wichtig dieser Faktor für das Schuldbewußtsein ist, verrät die Sprache durch die Be-

---

1) *Lotze*, Grundzüge der prakt. Philos. 20.

2) *Scholten* 152.

zeichnung αἰτία für Schuld überhaupt.[1]) Wie sehr endlich die Selbstverurteilung zum Schuldbewußtsein gehört, zeigen jene Ruchlosen, die mit kaltem Lächeln von ihrem selbstverübten Verbrechen reden.

Daß die possibilitas utriusque durchaus nicht zum eigentlichen Inhalt des Schuldbewußtseins gehört, ergibt sich mit voller Evidenz aus dem Vorkommen eines sehr tiefen und ernsten Schuldbewußtseins bei energischer Ablehnung des fraglichen Momentes. Klassische Beispiele liefert die antike Schicksalstragödie. Im älteren Hellenentum „kehrt sich das sittliche Bewußtsein gegen das eigene Ich mit gleicher moralischer Zerknirschung, mag die Tat als Verbrechen beabsichtigt sein, oder mag sie durch einen unverschuldeten Irrtum den Charakter eines Verbrechens gewonnen haben.“[2]) Ödipus ist sich entsetzlicher Schuld bewußt, obwohl er „οὐδ' ὁρῶν, οὐδ' ἱστορῶν“ seine Taten beging.[3]) Genau der nämliche Gedanke wird von Goethe in seinen „Wahlverwandtschaften“ so großartig durchgeführt. Obschon hier die Verschuldung nicht wie ein von außen herbeigeführtes Verhängnis hereinbricht, sondern aus der inneren Beschaffenheit der Subjekte mit Notwendigkeit entspringt, bleibt das Bewußtsein der Verschuldung.[4]) — Das indeterministische Moment erklärt sich also ganz einfach als Spezialfall des Freiheitsbewußtseins, sodaß auch der Schein der Unmittelbarkeit und Evidenz leicht zu deuten ist.

Um aber auch den letzten Zögernden zu gewinnen, erbringen wir noch kurz den Nachweis, daß dem Schuldbewußtsein kein Erkenntniswert zukäme, selbst wenn er den Indeterminismus bezeugte.

Das Schuldbewußtsein tritt nämlich sehr häufig in Fällen auf, in denen niemand an die Möglichkeit des Auchanderskönnens glaubt. Abgesehen von der schweren Melancholie, in welcher der Kranke sein Leiden durch die Wahnidee einer eigenen Schuld motiviert,[5]) ohne auch nur eine böse Tat angeben zu können, be-

---

[1]) Scholten 152.

[2]) v. Hartmann, Das sittl. Bewußtsein 330.

[3]) Sophokles, König Ödipus, V. 1484.

[4]) Siebeck, Das Problem der Freiheit bei Goethe. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 118, S. 43 f.

[5]) Krafft-Ebing, Lehrb. der Psychiatrie S. 329.

obachten wir dies häufig bei Jähzornigen, Trunksüchtigen, Einfältigen, welche sich oft mit den schwersten Selbstanklagen überhäufen, während selbst der menschenkundige Indeterminist das betreffende bitter beklagte Verhalten mit vollkommener Sicherheit voraussagen konnte, womit seine Notwendigkeit empirisch bewiesen ist.

Das Gesagte gilt durchweg mutatis mutandis auch vom Verdienst und Verdienstbewußtsein. Auffallenderweise tritt der Indeterminismus hier viel weniger kühn auf, als beim Schuldbewußtsein. Lotze bildet in dieser Hinsicht eine rühmliche Ausnahme. Die ungleiche Elle erklärt sich sehr einfach aus dem religiösen Bedenken gegen ein frei erworbenes meritum.

Zur Erklärung des indeterministischen Irrtums kommt außer den bereits erwähnten Bedingungen, welche jedes Freiheitsbewußtsein herbeiführen, für die indeterministische Auslegung des Schuldbewußtseins ganz besonders noch eine praktische Rücksicht in Betracht. Aus der praktischen Unentbehrlichkeit ihrer Annahme glaubte man auf die absolute Zuverlässigkeit ihres Inhaltes schließen zu dürfen. Wir können dies indessen an einem anderen Orte besser darlegen.

Ehe wir zu anderen Problemen des sittlichen Bewußtseins übergehen, ist es unsere Pflicht, auf einen sehr wichtigen Punkt aufmerksam zu machen. In jedem tiefen Schuldbewußtsein liegt, wie wir fanden, der Gedanke der Selbsttäterschaft und der Selbstverurteilung. Nun faßt der Indeterminismus eine Willenstat bekanntlich nicht als notwendiges Ergebnis einer bestimmten Wesensbeschaffenheit des Handelnden auf, sondern als ein zufälliges Ereignis, das ganz ebensogut anders hätte ausfallen können. Daher gibt es für den Indeterministen keine Selbstverurteilung, sondern nur eine Verwerfung der damaligen Tat, und man sieht, daß der Indeterminismus das Schuldbewußtsein im Grunde als illusorisch aufhebt.

3. Reue und Stolz.

Verbindet sich mit dem Schuldbewußtsein einerseits Leidwesen über sich selbst, anderseits der Wunsch, die böse Tat wäre nicht vollbracht worden, so befindet sich der Handelnde im Zustand der Reue.

Der Indeterminismus bringt vor: „En berouw is alleen mogelijk, als men zich bewust is dat men op dien bepaalden („bestimmten") oogenblik anders had kunnen handeln." [1])

Wir entgegnen: Daß Reue ohne das Bewußtsein des Auchandersgekonnthabens nicht vorkomme, darf nicht zugegeben werden. Wie wollte denn Hoekstra das Gefühl eines Menschen nennen, der zugibt, in einem verhängnisvollen Augenblick die Herrschaft über sich selbst verloren und eine böse Tat vollbracht zu haben, aber gleichzeitig tiefen Schmerz über die dabei zum Ausdruck gekommene Verworfenheit seines Wesens und den brennenden Wunsch verspürt, jenes Schreckliche wäre nicht geschehen? Mit großer Wahrheit läßt Walter Scott jene sterbende Sünderin wehklagen: „Ich bin das elendeste und abscheulichste Geschöpf, das je gelebt hat, — mir selber am abscheulichsten. Denn mitten in meiner Reue flüstert mir etwas heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich gewesen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde!" [2]) Verträgt sich solche Selbsterkenntnis nicht gar wohl mit dem Wunsche, anders gelebt zu haben? Immerhin sind solche Fälle selten.

Wie wenig sodann das Reuebewußtsein, auch wenn Hoekstra Recht behielte, Unfehlbarkeit beanspruchen dürfte, zeigen die häufigen Beispiele, in denen ein Mensch Reue empfindet und doch sich leicht davon überzeugen kann, daß ihm im entscheidenden Augenblicke nichts anderes zu tun übrig geblieben war, als er wirklich vollbrachte. Der Bauer empfindet Reue über einen Hauskauf, den er doch nach reiflicher Überlegung nach bestem Wissen und Gewissen abschloß, und was auch der Indeterminist vorbringe, er bleibt bei seiner Reue, obwohl er sich bewußt ist, daß er nicht anders handeln konnte.

Und so erklärt sich denn das indeterministische Moment als eine sekundäre Zulage, welche allerdings dem Reuebewußtsein eigentümliche Gefühlstöne beifügt, aber doch keineswegs ein genuines Heimatsrecht in demselben besitzt. Der Grund der Verwechslung liegt wiederum in der irrtümlichen Beurteilung des Freiheitsbewußtseins.

---

[1]) S. Hoekstra, Vrijheid in Verband met zelfbewustheid, Zedelijkheid en Zonde 301. Scholten 136.

[2]) Bei Schopenhauer, WW., III, 467.

Da die echte Reue Leidwesen über die so tragisch offenbar gewordene schlechte Natur des Handelnden einschließt, der Indeterminismus dem Wollen aber diesen Offenbarungscharakter abspricht, ist es selbstverständlich, daß der Indeterminismus die Reue prinzipiell aufhebt. Er verwünscht nur die Tat; um den Zustand des Subjektes braucht er sich gar nicht zu kümmern.[1]) Wie wäre da eine wahre und tiefe Reue möglich?

Die Beurteilung des sittlichen Hochgefühls des Stolzes ist darnach leicht vorzunehmen. Da sie unser Verständnis für das sittliche Bewußtsein in Hinsicht auf das Freiheitsproblem nicht fördert, verzichten wir auf ihre Ausführung.

4. Das Gewissen und der kategorische Imperativ.

Unter Gewissen verstehen wir den Inbegriff derjenigen Bewußtseinsvorgänge, welche über den sittlichen Wert oder Unwert einer Handlung sowohl als ihres Urhebers ein Urteil abgeben.

Der Indeterminismus argumentiert: Das Gewissen, welches als consequens eine begangene Tat kategorisch verurteilt, als antecedens eine künftige kategorisch empfiehlt, ist eine Bürgschaft der indeterministischen Willensfreiheit. Aus dem gebieterischen „Du hättest sollen!“ oder „Du solltest!“ folgt mit vollständiger Gewißheit „Du hättest anders handeln können!“ sonst wäre die anklagende Stimme eine Verleumderin, und ferner: „Du wirst anders handeln können!“ sonst wäre das Gewissen ein überflüssiger Schwätzer.

Die Verteidigung des Determinismus erinnert zunächst daran, daß nicht das sittliche Bewußtsein des Gewissens selbst, sondern nur eine Reflexion darüber gegen ihn vorgeschoben wird.

Was den Inhalt des Gewissens anbetrifft, so kann derselbe schon als rein prospektivisch gerichtet über seine Stellung zu den ihm vorangehenden Bedingungen nichts aussagen, so wenig als die Analyse der Lichtempfindung die chemische Zusammensetzung des Brennstoffes oder die Struktur der Retina ergibt. Tatsache ist, daß sehr häufig der überzeugte Determinist, dessen Gewissen auch beim angestrengtesten Lauschen über die possibilitas utrinsque nicht das Geringste sagt, ein äußerst feines Sen-

[1]) Scholten 138.

sorium für den sittlichen Wert der Handlungen besitzt und die Donnerstimme des anklagenden Gewissens in ihrer ganzen Furchtbarkeit verspürt. Und warum sollte es denn anders sein, wenn doch die Tat objektiv und subjektiv als eine sittliche Verirrung und überdies als notwendiger Ausdruck wirklicher Verdorbenheit erscheint? Die Determiniertheit macht das Faktum nur um so schrecklicher.

Gesetzt aber auch, ein Indeterminist besitze ein Gewissen, welches sogar die possibilitas utriusque partis mit voller Klarheit ausspricht, so wäre damit für die Wirklichkeit des Ausgesagten noch gar nichts gewonnen. Denn zuerst müßte dieser Inhalt selbst als untrügliches Orakel erwiesen sein. Und ist dies der Fall?

Man behauptete es vielfach und meinte, im Gewissen eine göttliche oder sonst irgendwie aus dem Jenseits herüberdringende Stimme zu vernehmen. Schon die Ausdrücke συνείδησις, conscientia, Gewissen sollten auf ein Mitwissen des Menschen mit Gott oder seinem „idealen Ich“ schließen lassen.[1])

Diese Interpretationen vertragen sich nicht mit der Wirklichkeit. Denn weder ein heiliges göttliches, noch ein ideales menschliches Wesen könnte sittlich verwerfliche Dinge so kategorisch fordern, wie es im wilden, oder auch im verwahrlosten Menschen mitunter das Gewissen tut. Wir erinnern nur etwa an die Polyandrie, das sittliche Postulat der Vendetta, das beglückende Hochgefühl eines Anarchisten, der einen Mord beging und im stolzen Bewußtsein des Märtyrers mit gutem Gewissen den Tod duldet u. dergl. Auch müßte diese höhere Stimme ganz in die Form menschlich-empirischer Vorgänge eingetreten sein, da das Gewissen nichts von den Motiven des Willens verschiedenes ist, sondern lediglich auf dem Verhältnis der Motive zueinander beruht.[2]) Folglich ist das Gewissen weder ein unmittelbares Gotteswort, noch ein Brief, den das intelligible Ich seinem irdischen Doppelgänger schreibt, und die Kritik ist jedenfalls auch ihm gegenüber berechtigt, so tiefe Ehrfurcht es uns auch immer einflößt.

---

[1]) Wundt, Ethik 482 f. Martensen, Die christl. Ethik I, 458.
[2]) Wundt, Ethik 484.

Wie ungerecht das Gewissen mitunter den Menschen quält, weiß jeder Seelsorger aus vielfachen Beobachtungen. Wie oft klagt etwa eine geistig reduzierte Mutter sich des schwersten Vergehens an, weil sie ihren Sohn schlecht erzog, während der einsichtige Zuhörer genau einsieht, daß die gute Frau durchaus nicht besser handeln konnte, da sie das zu einer guten Erziehung nötige Maß von Einsicht und Kraft einfach nicht besaß, und daß sie im Wiederholungsfalle ebenso einfältig handeln und bei dem unausbleiblichen neuen Mißerfolg sich seinerzeit unverdienterweise noch härter anklagen würde.

Wenn nun schon der Inhalt des Gewissens der Skepsis ruft, so erregt der Schluß aus dem „Du sollst!" auf das „Du kannst!" erst recht unser Befremden. Es ist ein Verdienst Herbarts, dies unwiderleglich dargetan zu haben. Folgt denn, so fragt er, aus dem Debet eines Handlungshauses auch seine Zahlungsfähigkeit?[1] Es ist doch ungereimt, aus dem Inhalt des Gewissens, welches über ein Sollen, also Nochnichtseiendes, Aussagen macht und über seine Herkunft nichts weiß, kurzweg die höchsten Merkmale einer Wirklichkeit, des Willenssubjektes, abzuleiten. Doch wir erheben noch eine Frage, welche, wie uns scheint, den das Gewissen vorschützenden Indeterministen in große Verlegenheit bringen muß: Folgt etwa aus dem Imperative Jesu: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" (Mt. 5,48) die Fähigkeit jedes einzelnen, auch des verkommensten Subjektes, sündlos in voller Gottähnlichkeit zu leben?

Die Ethik hat sich bisher leider viel zu wenig mit der Frage beschäftigt, wie der absolute Charakter der kategorischen sittlichen Gefühle und Imperative zu erklären sei. Neuerdings hat meines Wissens nur G. Simmel das Problem gestreift. Insbesondere führt er den höchst interessanten Nachweis, daß viele Inhalt des innerlichst empfundenen Sollens auf den Ursprung des äußeren Zwanges zurückgehen; so z. B. erklärt sich der Abscheu des Parsen gegen den Genuß des Rindfleisches aus dem Verbot der indischen Machthaber. „Eine tiefbegründete Zweckmäßigkeit in unserer Natur bringt es nämlich zuwege, daß der Zwang, der unsern Willen ursprünglich beherrschte, sich allmählich in autonomen

[1] Herbart, WW., IX, 267 f.

Willen verwandelt."[1]) Damit ist jedoch eine Lösung der Frage nur der Richtung nach angedeutet. Um weiter vorzudringen, muß man die Gesetze des psychischen Lebens näher ins Auge fassen. Da scheint mir denn vor allem die Tatsache wichtig, daß von zwei an sich lustvollen Motiven, die sich aber bei ihrem Zusammentreffen hemmen, das schwächere mit Unlust umkleidet wird. Während also ursprünglich nur ein relativer Unterschied zwischen ihnen bestand, erringt sich das stärkere Motiv eine absolute Stellung. Der unter gewöhnlichen Umständen angenehme Besuch einer Persönlichkeit wird unlustvoll verspürt in dem Augenblick, da man eine wichtige Arbeit unternehmen will. Bei öfterer Wiederholung werden durch Assoziation jene Motive ihren Gefühlscharakter ständig beibehalten. Dieser Vorgang spielt nun auch da eine bedeutende Rolle, wo der eigene mit fremdem Willen in Kollision gerät. Das kategorische Fühlen und Wollen des Kindes wird zum kategorischen Müssen; ist dieses so weit eingeübt, daß es den lästigen Eindruck eines jeden Widerstand ausschließenden fremden Eingriffs in die eigene Willenssphäre verloren hat, so entsteht das konkrete, auf ein oder mehrere Objekte gerichtete primitive, aber der Form nach kategorische Sollen, das mit dem Müssen den imperativischen, mit dem Wollen den autonomen Charakter verbindet und den Widerstand nicht mehr für aussichtslos, wohl aber für verwerflich erklärt. Bei weiterer Entwicklung tritt an die Stelle individueller Einwirkungen auf den Willen der Gattungswille oder das Gattungsinteresse, welches gleichzeitig autonomen und heteronomen Ursprungs ist. Würde dasselbe mit den individuellen Neigungen völlig zusammenfallen, so entstünde nie das Bewußtsein eines Imperativs. Das Rätsel, wie der relative Inhalt sich mit der kategorischen Form vertrage, erklärt sich jetzt einfach: Die Eingebungen des Gattungswillens entwickeln sich, sind relativ. Ein kategorischer Imperativ entsteht aber trotzdem, wenn das altruistische Motiv auf ein als sittlich wertvoll anerkanntes Gut gerichtet erscheint. Woher diese Wertung stammt, ist hier nicht zu untersuchen. Ihr „intelligibler" Charakter wird uns später beschäftigen. Wir wollten nur andeuten, wie etwa der kategorische Charakter der konkreten kategorischen

[1]) G. Simmel, Einl. in die Moralwissensch., Bd. I, 56ff. S. o. S. 164.

Imperative zu erklären sei. Das allgemeine absolute „Du sollst“ ist lediglich eine Abstraktion aus den konkreten kategorischen Imperativen und kommt als Anschauung im Bewußtsein nicht vor, vielmehr nur als Begriff. Man sieht, daß es mit Notwendigkeit aus relativen Größen hervorging und deshalb mit nichten die Anwesenheit einer absoluten Kausalität verbürgt. Der Schluß „Ich kann, denn ich soll!“ ist nunmehr leicht erklärlich: Daraus nämlich, daß das Wollen die Erreichbarkeit seines Zieles voraussetzt und alles Sollen ein Wollen einschließt.

Und so erscheint uns denn das angeblich indeterministische Zeugnis des Gewissens und des kategorischen Imperativs als eine Illusion. Nur Reflexion über diese Zeugen, nicht aber ihre Aussage deutet auf Indeterminismus. Es erübrigt uns noch, in Kürze darzulegen, daß nur der Determinist ein tiefgründiges Gewissen anerkennt. Lotze gibt zu, daß das „gute Gewissen“ sich nicht merklich von dem Glücke zu unterscheiden scheine, welches wir bei der determinierten Hervorbringung eines Gutes (z. B. eines Kunstwerkes) verspüren.[1] Dagegen würde in der Annahme eines determinierten „bösen Gewissens“ der Unterschied zwischen bloßen Mißgriffen, die wir bedauern und sittlicher Schuld, die wir verdammen, aufgehoben. Wir protestieren gegen den letzteren Vorwurf: Der Determinismus kennt den Unterschied zwischen dem Moralischen und dem sittlich Belanglosen ebensogut, wie der Indeterminismus. Da er aber in der Gewissensaussage nicht nur die Beurteilung eines akzidentiellen Ereignisses erblickt, das vom Ich ausging und höchstenfalls von einem damaligen und augenblicklichen, jetzt bereits vergangenen Zustande desselben Zeugnis ablegt, erlangt das Gewissen eine unvergleichlich viel größere Bedeutung, indem es die gegenwärtige (wenn auch nicht notwendig unveränderliche) Beschaffenheit des Täters, nicht nur die Tat bebewertet. Im Lichte des Indeterminismus spielt es eine klägliche Rolle.[2])

5. Pflicht, Tugend und sittliche Freiheit.

Es würde ermüden, wenn wir jeden sittlichen Begriff ausführlich von den beiden sich gegenüberstehenden Heerlagern aus

[1]) Lotze, Grundriss der Rel.-Phil. 80.

[2]) Vergl. u. S. 181 f.

weitläufig in Angriff nähmen. Nachdem uns die wichtigsten ethischen Voraussetzungen und Methoden bekannt geworden sind, genügt ein summarisches Verfahren vollständig.

Eine ernste Sittlichkeit wird alle Willensreaktionen unter dem Gesichtspunkte der Pflicht betrachten und von ihnen fordern, daß sie den ethischen Forderungen entsprechen. Da nun der Indeterminismus das Vermögen eines pflichtwidrigen Verhaltens beansprucht und damit auch seine Vorbedingungen, wie Empfänglichkeit für unsittliche Reize, Wohlgefallen am Unsittlichen (sonst könnte ja keine Wahl zustande kommen), setzt er offenbar der innigen Vermählung mit der Pflicht eine unübersteigbare Schranke entgegen. Wo er sich behauptet, hat die Pflicht ihre legitime Domäne verloren oder noch nicht eingenommen. Der Determinismus freut sich, die hehre Pflicht nicht als Feindin, sondern als Leuchtturm zu betrachten und hilft kämpfen, um ihm näher und näher zu kommen. Freilich schwebt ihm das Ideal der Vollkommenheit stets in großer Entfernung vor Augen, aber er weiß doch, daß redliches Streben ihm mit Notwendigkeit entgegenführt, woran der Indeterminist verzweifeln muß.

Bei diesem zielstrebigen Kampfe entwickelt sich die Tugend, jener Zustand sittlicher Kraft, welcher schon in seinem Begriffe den Indeterminismus perhorresziert. Gegen die Behauptung, nur eine indeterminierte Tugend habe Wert, genüge eine einzige Behauptung des Indeterministen Lotze: „Einesteils schätzen wir die Tugend, welche durch Kampf gegen die Antriebe zum Bösen errungen wird, anderenteils aber verehren wir **noch mehr** die Heiligkeit Gottes und jene Unschuld, welche die Verlockungen zum Bösen gar nicht zu kennen scheint und deswegen jene Freiheit der Entscheidung zwischen entgegengesetzten Entschlüssen weder kennt noch bedarf, sondern das Gute und Schöne mit einer Art von Naturnotwendigkeit erzeugt."[1]) Man vergleiche damit das herrliche Wort C. F. Meyers über Luther:

„Er brach in Todesnot den Klosterbann —
Das Größte tut nur, wer nicht anders kann."[2])

Endlich aber gedeiht gleichzeitig die sittliche Freiheit,

---

[1]) Lotze, Grundz. der Rel.-Phil. 79.

[2]) C. F. Meyer, Huttens letzte Tage. S. 76.

die im ethischen Freiheitsbewußtsein so siegesfreudig und jubelnd hervorbricht und den Möglichkeiten des gemeinen, niederträchtigen Willens den Kopf zermalmt hat. Das indeterministische Freiheitsbewußtsein erhebt sich um so stolzer, je weiter die Willkür geht und je weniger der Ausfall einer bevorstehenden Handlung zu weissagen ist. Wir könnten es unter dem Bilde eines launischen, nicht nach Gesetzen, sondern nach den Einfällen einer unberechenbaren Willkür herrschenden Despoten darstellen. Das sittliche Freiheitsbewußtsein findet nur dann volle Genüge, wenn der letzte Rest des Hinkens auf beiden Seiten ausgetilgt ist und das letzte Rudiment des sittlichen Widerstrebens, das einem höheren Zwang gegenüberstand, verschwunden ist, so daß sich der Mensch freiwillig und freudig der erhabenen sittlichen Ordnung unterwirft.[1]) Von Freiheit dürfen wir reden, weil ja alle Freiheit stets nur aus einem Verhältnis des Könnens zum Wollen hervorgeht, und hier die höchste Kraft mit dem erhabensten Wollen vereinigt ist.

Wir kommen nunmehr auf die sozialethischen Hauptbegriffe zu sprechen.

6. Liebe und Haß.

Der Indeterminismus stellt die Behauptung auf: Wenn Liebe nicht als freier Entschluß eines Subjektes, welches ebensowohl in jenem Augenblicke hassen könnte, ins Leben tritt, so ist sie ihrer Würde beraubt. Unfreie Liebe ist keine Liebe mehr.

Die Rechtfertigung fällt dem Determinismus nicht schwer. Allerdings ist erzwungene, unfreie Liebe ein Widerspruch. Die Liebe muß sich frei wissen. Allein der Indeterminismus verwechselt die Attribute der Freiwilligkeit und Willkür; jene, doch nicht diese ist im Begriff der Liebe eingeschlossen. Wir kennen ein determiniertes Freiheitsbewußtsein, dessen Möglichkeit wir darin begründet sehen, daß das Auge des Bewußtseins nicht hinter sich selbst auf seine Erzeuger, sondern nur vorwärts blicken kann, wobei höchstens das Gedächtnis die Persönlichkeit analog einem Fremden der Beurteilung vorzuführen vermag. Dadurch tritt aber ein ganz anderer Inhalt vor die Seele, der mit dem ursprünglichen Freiheitsbewußtsein funktionell nicht identisch ist. Die Liebe kann daher

---

[1]) Horwicz, Psycholog. Analysen auf physiologischer Grundlage II. 2. Teil, 515.

keinen Anstoß daran nehmen, daß sie nicht zufällig, sondern nach festen Ordnungen entstanden ist, wenn ihr nur die Selbsttätigkeit, die Freiheit vom Zwange, kurz die Freiwilligkeit gewährleistet bleibt.

Übrigens schließt jede tiefere Liebe die Willkür aus. Da erst ist sie vollkommen, wo auch der leiseste Gedanke an ein Nichtliebenkönnen als ein Ding der Unmöglichkeit abgelehnt wird. Die Liebe trägt da den Charakter der freiwilligen Gebundenheit. Man denke nur an das eine Wort des Paulus: „Die Liebe Christi hält uns also gebunden" (2. Kor. 5, 14).

7. Mitleid.

Wir heben das Mitleid deswegen hervor, weil es besonders deutlich den Determinismus postuliert. Wie schon der Name verrät, setzt es ein fremdes Leiden voraus. Der Indeterminist betrachtet die Folgen des Bösen nur unter dem Gesichtspunkte der Selbsttätigkeit, der Determinismus blickt bei aller Anerkennung der Spontaneität auf die einwirkenden Faktoren, insbesondere auf die Quellen der Individualität selbst (ererbte und variierte Anlagen). Das Mitleid scheitert im ersteren Falle an der Erwägung: der Verbrecher hätte ja anders wollen können. Wie oft hört man bei gemeinen Verbrechen, die den Täter ins Elend stürzen, die Rede: „Mit einem so ruchlosen Menschen kann ich kein Mitleid haben! Er ist ja selbst daran schuld!" Und so gibt es denn nur auf deterministischem Boden ein reines Mitleid mit den Ärmsten der Armen, den Verbrechern.

8. Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit.

These des Indeterminismus: Ohne liberum arbitrium gibt es keine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit. Denn wer einer unbeugsamen Notwendigkeit unterliegt, ist berechtigt, die Haftpflicht den ihn zwingenden Umständen zuzuschieben, und da er den Ausfall der Wollungen nicht in seiner Hand hat, sondern von außer ihm liegenden Umständen abhängt, ist seine Tat auch nicht ihm zuzurechnen: er ist nicht zurechnungsfähig. Auch unter den Deterministen gelangen einzelne, wie Flournoy,[1]) dazu, das

[1]) Flournoy, Métaphysique et psychologie p. 71.

Gefühl der Verantwortlichkeit, ob auch mit schwerem Herzen, für eine Illusion anzusehen.

Um die Berechtigung dieser Vorwürfe zu untersuchen, wenden wir uns zuerst an das unzweideutige Zeugnis der Geschichte und hierauf erst an die nicht ebenso unmißverständlichen Aussagen des sittlichen Bewußtseins selbst.

Im ersteren Falle ergibt sich, daß der Begriff der Verantwortlichkeit ursprünglich ausschließlich auf dem der Täterschaft beruht und mit ihm zusammenfällt.[1]) „Daß ich für eine Handlung verantwortlich gemacht oder als zurechnungsfähig betrachtet werde, heißt, daß ich dastehe als derjenige, welchem für die Handlung Belohnung oder Strafe erteilt wird.“[2]) Offenbar gab es eine auf den Verantwortlichkeitsbegriff gestützte Praxis, bevor man über das Problem des Indeterminismus, ja sogar der Zurechnungsfähigkeit nachsann. Vollends ist dies nämliche der Fall bei der Vorstellung von der Zurechnungsfähigkeit. „Die Kriminalistik hatte bis zum Anfange dieses Jahrhunderts den Begriff der Zurechnungsfähigkeit als solchen noch nicht ausgebildet: man beschränkte sich auf die Erörterung von Momenten, welche die Strafe ausschließen oder mildern: Jugend, Affekt, Geistesstörung, Trunkenheit, ohne erst den Freiheitsbegriff dazwischen zu schieben. Diese Tatsache weist darauf hin, daß nicht die Freiheitsvorstellung der Grund ist, aus dem die Zurechnung erfolgt, sondern daß umgekehrt die praktische Zweckmäßigkeit zuerst diese geschaffen hat, und die Unzurechnungsfähigkeit nur als zusammenfassender Ausdruck für jene Zustände anzusehen ist.“[3]) Wir sehen, wie sich aus der Vorstellung der Verantwortlichkeit infolge zutage tretender Schwierigkeiten das Problem der Zurechnung ablöst, während uns umgekehrt die Frage nach der Zurechnungsfähigkeit derjenigen nach der Verantwortlichkeit vorangeht.

Die Bewußtseinsanalyse bestätigt dieses Ergebnis. Der ethische Verantwortlichkeitsbegriff fordert nämlich folgende Momente: 1. Vollbewußte Selbsttäterschaft. 2. Anerkennung dieser Urheberschaft durch den Täter. 3. Solidarität des Täters mit seiner späteren

[1]) Hartmann, Das sittl. Bew. 330. Hoppe, Die Zurechnungsfähigkeit 1.

[2]) Höffding, Ethik 82.

[3]) Simmel, Einl. in die Moralwiss. II. 220 f.

Existenz und umgekehrt. 4. Fähigkeit des Subjektes, über das zugeschriebene Tun Auskunft zu erteilen. In diesen Bestimmungen sind die Anforderungen an die Zurechnungsfähigkeit bereits enthalten.

Ein Blick auf diese Momente macht klar, daß keines aus ihnen von der Gnade des Indeterminismus abhängt. 1. Die Selbsttäterschaft von vorne herein nicht, sahen wir doch, daß nur die Handlung einem Individuum vollgültig zugeschrieben werden darf, welche weder aus einem transzendenten Ich, noch aus dem Zufall, noch aus einer reflexartigen Aufwallung, einem heftigen Affekt oder einem krankhaften Anfalle, sondern aus dem festen Grundstock des sich selbst bestimmenden, mit Überlegung handelnden persönlichen Charakters mit Notwendigkeit hervorgegangen ist.[1]) Macht man denn auch den Baum verantwortlich für die Beschaffenheit der Früchte, die nicht in der Natur des Baumes begründet liegt?[2]) Der Indeterminist läßt die Handlungen zufällig entstehen, so wenig er es auch zugeben will. In diesem Falle aber gilt Erhardts Wort: „Handlungen, die rein zufällig geschehen, können uns auch nicht mehr zugerechnet werden: die Möglichkeit, uns für unsere Handlungen verantwortlich zu machen, besteht nur dann, wenn unsere Entschließungen einer kausalen Determination unterliegen, ohne die sie völlig in der Luft schweben und nicht mehr als Produkte unseres bewußten Wollens angesehen werden können.“[3]) 2. Die Anerkennung, daß man die Tat begangen hatte, hängt ebenso wenig mit einem willkürlichen Akte zusammen, da sich niemand die Handlung absprechen kann, deren er sich genau erinnert. 3. Die Solidarität des Täters in einem bestimmten Augenblicke mit seinen vergangenen (oder künftigen) Handlungen wird durch den Determinismus nicht nur nicht beanstandet, sondern sogar durch ihn allein sittlich begründet. Oder ist es nicht eine empörende Unbilligkeit, einen Menschen, dessen Gesamthabitus durch keine gesetzmäßige Kon-

---

[1]) S. o. S. 138. Vergl. H. Spitta, Die Willensbestimmungen und ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen 56 ff.

[2]) Lipps, Die ethischen Grundfragen 262.

[3]) Erhardt, Metaphysik I. 496. (Erhardt war früher (1888) Indeterminist im Sinne Schopenhauers, sprach sich aber 1894 konsequent für den Determinismus aus.)

tinuität mit einem ehemaligen Zustand verbunden ist, für jene zufällig[1]) seinem empirischen Ich widerfahrene Wollung büßen zu lassen? Dagegen klagt Hume mit Recht: Ein Mensch wäre nach Begehen des gräßlichsten Verbrechens ebenso rein und unbefleckt wie in dem ersten Augenblicke seiner Geburt, und sein Charakter wäre keineswegs an seinen Handlungen beteiligt; denn sie stammten nicht von jenem her, und die Bosheit der einen könnte niemals als Beweis der Verdorbenheit des andern gebraucht werden.[2]) Damit ist die Solidarität aufgehoben. 4. Endlich die Fähigkeit, sich wegen seines Betragens zu verantworten,[3]) was hätte sie mit dem Indeterminismus zu schaffen? Es handelt sich ja nur um ein Zeugnis, und wer hätte je gehört, daß dazu die Fähigkeit, statt der verlangten Aussage eine andere oder gar keine zu liefern, nötig sei?

Daraus folgt auch unzweideutig, daß dem Indeterminismus im Begriffe der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit nur eine armselige Puppe übrig bleibt.

9. Strafe.

Es ist unrecht, sagt der Indeterminist, einen Menschen zu strafen für eine Handlung, die er doch nicht vermeiden konnte. Ohne meinen freien Willen ist die Strafe unsittlich.

Die Geschichte des Strafbegriffes spricht allerdings nicht für die Richtigkeit dieser Behauptung. „Die Strafe“, konstatiert Benedikt, „ist zunächst ein elementarer, aus unserer Empfindung von physischem Schmerz, materiellem Schaden und Verletzung unserer ethischen Lustgefühle entsprungener Drang, unser Unlustgefühl nach den Gesetzen des Kausalnexus zu entladen.“[4]) Die Psychologie kommt der Geschichte zu Hilfe und schildert uns die Entstehung der Rache, beginnend bei den Vorstufen der einfachen Reflexbewegungen, der Bestrebungen, „schmerzhafte Erregungen durch psychisch innervierte Bewegungen und Exklamationen los zu werden“, schädigende Eingriffe zu entfernen, wobei lediglich

---

[1]) S. o. S. 143, 145.

[2]) Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand. S. 112.

[3]) Scholten 165.

[4]) Benedikt, Zur Psychophysik der Moral und des Rechts. S. 21.

die selbsterhaltenden Instinkte ihres Amtes walten.[1]) Erst wo der Vorsatz herrscht, dem Angreifer ein Leid zuzufügen, kann von Rache gesprochen werden. Die erste Form, in der diese Absicht zum Ausdruck kommt, ist keineswegs das jus talionis. Der Rächende macht vielmehr ursprünglich seinem Hasse so Luft, daß er dem Gegner ein weit größeres Leid zufügt. Wir sehen dies deutlich bei Kindern und Wilden, sowie moralisch unentwickelten Individuen. Ellis erzählt von einem Verbrecher, der seinem Schlafgefährten drohte: „Wenn du noch einmal schnarchst, schlag ich dich tot!“ und eine Stunde später die Drohung wirklich ausführte. Erst die Wahrnehmung der lawinenartigen Verheerungen solcher Rache legte dem rohen Triebe Zügel an und befahl, ein gewisses Gleichgewicht zwischen dem verübten und infolgedessen zu ertragenden Leide herzustellen. Jetzt erst entstand der Kanon: „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand“ (Ex. 21,24, Lev. 24,20, Deut. 19,21). Bald kam man auch dazu, nach der Absicht des Täters zu fragen, da es doch z. B. im Familienverbande zu Unzukömmlichkeiten führte, wenn etwa ein Vater, der unabsichtlich seinen Sohn verstümmelt hatte, nun auch noch körperlich schwer geschädigt werden sollte, und auch der Rachetrieb fehlte. So wurde die Rache ethisiert und damit zur Strafe,[2]) wobei wiederum Instinkte, und zwar sozialer Art, mitwirkten. Da der Geschädigte als Partei die Äquivalenz von erlittenem und zu verhängendem Unlustbetrag schwer auszumessen vermag, wird eine neutrale Instanz, naturgemäß der Inhaber der Staatsgewalt, mit der Strafkompetenz betraut, womit die Herabdämpfung der in der Rache ungezügelten Strafwut gewährleistet zu sein scheint. Religion und allgemeiner Bildungsfortschritt mildern die Sitten mehr und mehr. „Man lernt immer mehr, den Blick in das Innere (des Übeltäters) zu senken. Man sieht den Abstand zwischen dem Verbrecher und dem Unbescholtenen und Anständigen immer kleiner werden. Der Pharisäismus weicht dem Geständnis „wir sind allzumal Sünder.“[3]) Dabei verliert die Strafe immer mehr ihre ausschließliche Beziehung auf die Ver-

[1]) Laas, Vergeltung und Zurechnung. Ztschr. f. wiss. Philos. V. 146f.
[2]) Laas a. a. O. 152.
[3]) Laas a. a. O. 164.

gangenheit: „in dem privaten und öffentlichen ethischen Leben wird die gesamte Reaktion auf die Unsittlichkeit mehr und mehr teleologisch: die Tat ist nun einmal geschehen, sie kann nicht mehr ungeschehen gemacht werden.“[1]) Man fragt nach dem sittlichen Werte der Strafe für die Zukunft.

In dieser ganzen Entwicklung hat der Indeterminismus nirgends eine notwendige Stelle. Das Kind schlägt die Tischecke, an die es stieß, der Verbrecher tötet seinen schnarchenden Zimmergenossen, ohne erst nach dem Andersgekonnthaben zu fragen. Im nächsten Stadium der Rache mag diese Erwägung eintreten, und es wird dann notwendigerweise die Erbitterung gegen den Fehlbaren, der ganz anders hätte handeln können, gesteigert werden, da sie sich nicht auf einen Komplex von Bedingungen verteilt, und der Milderungsgrund des Nichtandersgekonnthabens wegfällt. Wie sehr namentlich die teleologische Tendenz der Strafe unter dem Indeterminismus zu leiden hat, wird sich später in der praktischen Erörterung klar genug herausstellen.[2])

In der Lebensgeschichte des Strafbegriffes ist wohl das wichtigste Ereignis die Entdeckung der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit im höheren Sinn als notwendig zu berücksichtigender Momente der Straffähigkeit. Zur vollen Geltung kommt diese Bereicherung erst, wenn die Ziele der Strafe genauer fixiert worden sind, sei es als Abschreckung, oder als Besserung, soziale Verteidigung, Prävention, Drohung, Warnung usf.[3]) Der Indeterminismus entzieht, wie wir sehen werden, allen diesen Bestrebungen die Unterlage und schwächt ihren Ernst in der schädlichsten Weise. „Was wäre das für eine Strafe“, fragt Kuno Fischer mit Recht im Sinne Kants, „wenn das Gewissen sagte: „„diese deine Handlung ist nichtswürdig, du hättest sie unterlassen sollen, auch leicht unterlassen können, sie hat in dir selbst keine Notwendigkeit, du bist weit besser als deine Handlung und wirst auch das nächste Mal weit besser handeln?““ Nicht die einmalige Handlung trifft es [das Gewissen] mit seinem Richterspruche, sondern die Ursache aller unserer Handlungen, unsern Charakter

---

[1]) Simmel II, 215.

[2]) S. u. Kap. 19.

[3]) Berner, Deutsches Strafrecht. §§ 7—29. Frz. v. Liszt, Lehrbuch des deutschen Strafrechtes 15—26.

selbst, unser ganzes sittliches Sein, und bei jeder unlautern Handlung wiederholt es deutlich und dem sittlichen Bewußtsein vernehmlich: „Diese Handlung ist, wie du bist, aber du selbst bist nicht so, wie du sein solltest und könntest!“[1]) Wir halten diese Analyse des Gewissens zugunsten des Determinismus nicht für ganz richtig, weil das sittliche Bewußtsein über das Auchandersgekonnthaben nur dann Aussagen machen kann, wenn ihm diese Überzeugung von anderer Seite zugekommen ist. Immerhin zeigen die obigen Worte vortrefflich, wie viel besser eine deterministische Reflexion die Aussagen des Gewissens würdigen und demgemäß der Strafe einen teleologischen Charakter verleihen kann, als ihre indeterministische Partnerin.

Wir bemerken noch, daß in den sämtlichen bisher erörterten Begriffen jene Willenstheorie, welche die „Freiheit“ aus einer intelligiblen Tat herleitet, sachlich mit dem Determinismus zusammenfällt, da die Streitfrage sich lediglich um das empirische Auchanderskönnen dreht.

II. Die sittlichen Ideen.

Hätte das menschliche Denken nur die Aufgabe, den Zusammenhang der empirischen Erscheinungen zu erklären, d. h. die komplexen Vorgänge in ihre einfachen Komponenten zu zerlegen, so wäre unsere Aufgabe gegenüber dem sittlichen Bewußtsein erledigt. Damit ist aber nur der Verstand befriedigt; die Vernunft dagegen sucht zu den Einzeldaten der Erfahrung die letzten Einheiten.[2]) Sie geht darauf aus, „das Gegebene unter Gesichtspunkten zusammenzufassen, die selbst nicht gegeben sind, sondern ergänzend zu den Tatsachen der Erfahrung und den aus ihr gebildeten Begriffen hinzugefügt werden,“[3]) sie ist das Vermögen, zum Bedingten das Unbedingte zu suchen.[4]) Die Ethik, wie überhaupt alle Normwissenschaften, Ästhetik, Logik und Glaubenslehre würden ihrem tiefsten Sinne nach zerstört, „wenn wir in

[1]) Fischer, Gesch. der neueren Philos., Bd. IV, S. 134.
[2]) Lotze, Mikrok. I, 258.
[3]) Wundt, Syst. der Philos. 174.
[4]) Wundt (nach Kant), Ethik 476.

dem historisch Gegebenen keinen Hinweis auf eine absolute Gültigkeit finden wollen."[1])

Indem die Vernunft die sittlichen Elementartriebe und durch die Verstandestätigkeit geläuterten sittlichen Vorstellungen bearbeitet, gelangt sie zu den Ideen der absoluten sittlichen Normen. Dringt sie noch weiter vor, so steht sie unvermeidlich vor der Annahme absoluter sittlicher Mächte, woselbst die ethische in die religionsphilosophische Betrachtung übergeht.[2])

A. Die sittliche Norm.

In der Idee der sittlichen Norm liegt einerseits die eines höchsten Zweckes, andererseits die ihrer absoluten Verwirklichung.

a) Die Idee des höchsten Zweckes (das absolut Gute). Von den beiden ethischen Hauptrichtungen, welche aus der Frage nach dem letzten Lebenszweck hervorgingen, nämlich der hedonistischen, welche die Lust, und der energistischen, welche einen objektiven Lebensinhalt als summum bonum ausgibt,[3]) kommt für uns allein die letztere in Betracht, da sie allein von Vernunftideen weiß. Ob wir der einen oder andern energistischen Theorie den Vorzug geben, etwa Pfleiderers Perfektionismus, der „die Selbstverwirklichung des menschlichen Wesens in der Vollständigkeit und harmonischen Ordnung aller seiner Anlagen und Fähigkeiten sowohl im einzelnen als auch in der Gemeinschaft aller" anstrebt,[4]) oder Wundts Ideal der „Herstellung einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit, als der Grundlage für die möglichst große Entfaltung menschlicher Geisteskräfte zur Hervorbringung geistiger Güter,"[5]) oder „eines geistigen Gesamtlebens der Menschheit",[6]) zu dessen Erreichung der einzelne in Demut sich hingeben soll,[7]) getragen von Selbstachtung und

[1]) Münsterberg, Psychol. I, 140.

[2]) Biedermann, Christl. Dogmatik I, 284. Christ, Die sittliche Weltordnung 24, 52.

[3]) Paulsen, Einl. in die Philos. 432.

[4]) Pfleiderer, Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre 239.

[5]) Wundt, System der Philos. 656.

[6]) Wundt, Ethik 679.

[7]) Wundt, Ethik 563.

Pflichttreue,[1]) Nächstenliebe und Gemeinsinn,[2]) oder ob wir ein anderes Ziel für höher halten, macht hier keinen Unterschied aus.

Der Indeterminismus behauptet nämlich von jedem höchsten Gute, daß es die possibilitas utriusque retrospectiva voraussetzen müsse. Durch das Uhrwerk notwendiger Kausalzusammenhänge erzeugt, fehlte ihm der unvergleichliche Wert, den das Reich des Sittlichen beansprucht, auch wäre seine Verwirklichung einem Großteil der sittlichen Individuen versagt.

Diese Argumentation erinnert in ihrem ersten Teile ganz an den ontologischen Gottesbeweis. Wir müßten nur formen: Ein höchstes Gut, das durch indeterminierte Willen erzeugt wird, ist mehr, als ein mit Notwendigkeit hervorgebrachtes. Folglich involviert die Idee eines höchsten Gutes die Annahme freier Willen, und der Indeterminismus ist bewiesen.

Allein auch gegen diese vermeintliche Beweisführung gelten die ewig jungen Worte des alten Kant: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm heraustreten, um diesem die Existenz zu erteilen."[3]) Berufen wir uns aber statt auf den Begriff des summum bonum auf den unwiderstehlichen Trieb, das unverweigerliche Bedürfnis des sittlichen Bewußtseins, jene Idee zu formen, so zeigt die damit herausgeforderte empirische Untersuchung, daß diese Impulse nur dort vorhanden sind, wo eine indeterministische Überzeugung erworben wurde und den Charakter absoluter Gewißheit empfing. Das moralische Bewußtsein eines durchgebildeten Deterministen weiß von dem angeblich höheren Werte eines auf die menschliche Willkür angewiesenen höchsten Zweckes nichts und müßte es im Gegenteil sehr beklagen, wenn die undeterminierten Willen der Menschen der sittlichen Vervollkommnung noch nahe am Ziele einen Schabernack spielen und den ganzen Fortschritt zurückwerfen könnten.

Ebensowenig hilft die Berufung auf das Postulat der allen offen stehenden Erreichbarkeit des höchsten Zweckes auch nur das Geringste, um den Indeterminismus zu fördern. Wenn auch

[1]) Wundt, 558 f.
[2]) Wundt, Ethik 560.
[3]) Kant, Kritik der reinen Vern. 474.

die Idee eines absolut wertvollen Endzieles eine Seele entflammt, ist damit etwa die Gewißheit gesetzt, daß ich ihn verwirklichen kann? Ist nicht eben dies das Eigentümliche des Ideals, daß es in wundersamer Herrlichkeit vor dem Auge des Strebenden leuchtet und in desto reinere Höhen entschwebt, je kühner der Sterbliche ihm nacheilt? Folglich enthält auch jenes Postulat einen Irrtum. Kindern muß man Ziele geben, die sie leicht erreichen; Männer wird der Gedanke der unerreichbaren Herrlichkeit eines Gutes niemals erschrecken, wohl aber zur mutigen Annäherung reizen.

b) Die absolute Verwirklichung des Sittlichen (das Sittengebot). Indem der Indeterminismus die „Naturbasis" der egoistischen und altruistischen Instinkte mit Geringschätzung liegen läßt, beruft er sich auf ein absolutes Sittengesetz, das in der Form des „kategorischen Imperativs" zum Ausdruck komme und die indeterministische Freiheit gewährleiste. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne,"[1]) stelle sich so absolut gebieterisch ein, daß hier der autonome, ursprünglich gesetzgebende Charakter der reinen Vernunft zum Ausdruck komme. Hierbei drückte das Bewußtsein des schlechthinigen Sollens eine Art von Notwendigkeit aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkomme.[2]) Es sollte nämlich nach dem Urteil dieses Richters „vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte."[3]) Und so ergibt sich aus dem kategorischen Imperativ die bekannte Formel: „Du kannst, denn du sollst!" und der Indeterminismus scheint seine Legitimation empfangen zu haben.

Wir konnten auch diese Beweisführung nicht gelten lassen, so sehr uns ihr sittlicher Ernst imponiert. Aus der Charakteristik des sittlichen Bewußtseins als einer absoluten Aussage folgt doch nimmermehr die absolute Gültigkeit ihres Inhaltes. Die reine Vernünftigkeit der Kantischen Regel wird heute wohl niemand mehr gelten lassen. Ihre Provenienz aus selbstischen

---

[1]) Kant, Kritik der prakt. Vern. 36.
[2]) Kant, Kritik der reinen Vern. 438.
[3]) a. a. O. 440.

und sympathischen Trieben ist wohl allgemein anerkannt. Legen wir aber die als absolut charakterisierten sittlichen Imperative verschiedener Individuen aus- und nebeneinander, so wird durch ihren Widerstreit ihre absolute Hoheit als illusorisch erklärt.[1]) Auch die Pflichtenkollisionen tragen das ihrige zu dieser Degradation bei: denn wenn auch, wie Wundt zeigt, die sittlichen Normen selbst nie miteinander in Widerspruch geraten, sondern nur ihre Anwendungen,[2]) so ergibt sich doch die Notwendigkeit, die unmittelbar sein wollenden Aussagen des sittlichen Bewußtseins, wie ihre Ausgestaltung durch die Vernunft, sorgfältig zu prüfen.

Damit ist auch der Sprung vom Sollen zum Können und folglich der Salto mortale vom Sollen zum Sein als unstatthaft erwiesen.

B. Die sittlichen Mächte (sittliche Weltordnung).

Es liegt im Wesen der sittlichen Norm als einer nicht willkürlich gebildeten, sondern auf objektive Gültigkeit Anspruch erhebenden Einsicht, daß sie für die Ordnungen, die sie der Welt einzubilden auffordert, eine der Wirklichkeit angehörige Macht, einen höchsten Willen voraussetzt. Der sittliche Wille weiß sich nicht isoliert einem feindlichen Chaos gegenüber, vielmehr beseelen ihn seine höchsten Imperative mit solcher Plerophorie, daß er sich im Bunde mit einer unendlichen Macht weiß, von dessen Größe das Sittengebot nur einen subjektiven Abdruck darstellt. So kommt das sittliche Bewußtsein zur Idee einer objektiven sittlichen Weltordnung, welche als unendliche Macht ihre Zwecke durchsetzt.[3])

Der Indeterminismus glaubte auch aus dieser Idee Wasser auf seine Mühle lenken zu können. Da aber die sittliche Ordnung nur ein Moment in der Bestimmtheit und Auswirkung des göttlichen Wesens ausmacht, so verschieben wir diese Erörterung für einstweilen (s. u. Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes).

So weit wir blickten, bestätigte das sittliche Bewußtsein den Determinismus mit größter Entschiedenheit, allerdings einen solchen, der nicht den Menschen mit der physischen Natur auf eine Linie

---

1) S. o. S. 170 ff.
2) Wundt, Ethik 547.
3) Christ 52.

setzt, sondern seine geistige Wesensbeschaffenheit, seine Selbsttätigkeit und Vernünftigkeit unumwunden anerkennt. Der Indeterminismus aber verwüstete vor unsern Augen die wichtigsten sittlichen Elementarbegriffe. Zum Schlusse können wir es uns nicht versagen, auf ein wichtiges Ereignis aufmerksam zu machen, das, wie vielleicht kein zweites, die Unhaltbarkeit des Indeterminismus aufdeckt und ihm eine bedenkliche Prognose stellt. Wir sahen bis jetzt keinerlei theoretische Gründe dem Determinismus entgegenstehen. Es ist uns und jedermann bekannt, daß praktische, sittliche Motive allein das zähe Festhalten am Indeterminismus veranlassen. Wir gewahrten die Dunkelheiten, in welche dieser Begriff führt. Was sagen wir nun zum folgenden Ausspruch des tiefsinnigsten und geistvollsten aller neueren Indeterministen, Hermann Lotzes: „Nicht die Denkbarkeit der Freiheit ist es, was uns am dunkelsten scheint, sondern der Wert, den ihre sittliche Entwicklung haben würde, zu deren Gunsten wir sie doch zu verlangen pflegen.“[1])

Wenn also das wichtigste, ausschlaggebende Motiv des Indeterminismus für Lotze wie für uns zusammengebrochen ist, warum schüttelt man denn diese erdrückende, selbst aufgeladene Last nicht ganz einfach ab?

Noch ein hochwichtiges Ergebnis dieses Abschnittes muß erwähnt werden, nämlich der Satz: Die Willensfreiheit im höchsten, d. h. ethischen Sinne hat überall den Determinismus zur Voraussetzung.

Kap. 13. Willensfreiheit und religiöses Bewußtsein.

Die scharfsinnigen Untersuchungen Wundts über die Willensfreiheit gipfeln in dem Satze, der Streit um das Problem des Determinismus und Indeterminismus, aus der Antinomie des sittlichen und des religiösen Gefühles ursprünglich hervorgegangen, werde schließlich durch das metaphysische Postulat der Willensdetermination so gelöst, „daß das für den Indeterminismus ein-

---

[1]) Lotze, Mikrok. I, 285.

tretende sittliche Gefühl auf das Gebiet jener praktischen Freiheit verwiesen wird, welche in dem Freiheitsbewußtsein ihre Wurzel hat, während für das dem Determinismus zuneigende religiöse Gefühl die metaphysische Abhängigkeit des Willens gewahrt bleibt."[1]) Die Antinomie löse sich ganz einfach dadurch, daß das sittliche Gefühl sich auf das empirische Freiheitsbewußtsein beziehe, das religiöse Bewußtsein dagegen auf den transzendenten Grund und Zweck aller Dinge, so daß Kants Auffassung von der empirischen Unfreiheit und transzendentalen Freiheit gerade umgekehrt werden müsse, indem des Menschen empirische Handlungen als die eines freien Wesens zu beurteilen, im transzendenten Sinne aber, als Glieder einer übersinnlichen Weltordnung für determiniert zu erachten seien.[2]) — Gewiß bestätigt die historische Betrachtung durchwegs, daß der Kampf zwischen beiden geistigen Großmächten jeweilen dann am heftigsten entbrannte, wenn das religiöse und sittliche Interesse aufeinander prallten. Das sehen wir in dem Konflikt zwischen der Stoa und Epikur, Augustin und Pelagius, Realismus und Nominalismus, Luther und Erasmus. Dabei huldigte stets der Anwalt des religiösen Bewußtseins dem Determinismus, wie denn überhaupt die Zeiten religiöser Kraftfülle ausnahmslos in ihren gewaltigsten Persönlichkeiten ihm beipflichteten, besonders da, wo neben dem religiösen Interesse dogmatisches Geschick sich vordrängt. Diese These sehen wir bestätigt im Urchristentum mit seinem Paulus und dem Autor des vierten Evangeliums (auch die undogmatische Predigt Jesu leistet dem Determinismus Vorschub) gegenüber der vorneutestamentlichen jüdischen Chokmaliteratur und nachneutestamentlichen rabbinischen Theologie,[3]) im Gnostizismus mit seinen lediglich religiös interessierten Spekulationen, gegenüber den rationalistisch gerichteten Apologeten,[4]) in der Titanengestalt Augustins gegenüber dem biedern, aber doch recht moralinsauern Pelagius, dem eunuchisch eigensinnigen Caelestius gegenüber dem lebhaften Weltkind Julian,[5]) an dem düsteren

[1]) Wundt, Phys. Psych. III, 319.
[2]) Wundt, Logik I, 500.
[3]) Holtzmann, Neutest. Theologie I, 56.
[4]) Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus 85, 2, 162.
[5]) Harnack, Dogmengeschichte (kleinere Ausgabe) 250.

Gottschalk mit dem unheimlich glimmenden Fanatismus des um sein Lebensglück betrogenen, zum Mönchtum verdammten Gottsuchers gegenüber dem hierarchischen Wortverdreher Hinkmar, an der jungen Liebe der Reformation, als Luther, Zwingli, Calvin, als die ganze reformierte Kirche, ein Oecolampadius, Petrus Martyr, Myconius, Bullinger, Zanchius, Musculus, Borrhaus, Grynaeus, Polanus, Wolleb, Sebastian Beck, Gernler, Zwinger, kurz alle führenden Geister mit einziger Ausnahme Biblianders eifrig für die Prädestination eintraten,[1]) gegenüber dem Katholizismus einerseits, dem hausbackenen, philiströsen Rationalismus anderseits.

Die Gegenwart scheint diese Tatsachen vergessen zu haben. Selbst die kirchliche Rechte, auch wenn sie sich mit dem großen Namen Luthers schmückt, sucht die Notwendigkeit der Sünde zu leugnen und die „formale Freiheit", das Auchanderskönnen auf den Thron zu erheben[2]) — genau das Gegenteil dessen, was Luther mit größter Entschiedenheit tat in einer eigenen Schrift, die er noch in vorgerückteren Jahren (1537), „da er an seinen andern Schriften allen ein Mißfallen hatte und mit saturninischem Hunger diese Kinder seines Geistes hätte vertilgen mögen, außer dem Katechismus als solche nennt, zu denen er sich als zu seinen rechten Schriften bekennen könne."[3]) Jene tiefen Gedanken, die, ausgelöst von Paulus und Augustin, aus dem Wunderborn einer tiefen religiösen Genialität aufquollen, sucht auch eine vermittelnde Geschichtsschreibung wenigstens der Form nach aus der scholastischen Schultradition zu erklären, wobei sie allerdings die Abstammung der deterministischen Form der Prädestinationslehre für eine ungelöste Frage ausgibt(!).[4]) Und auch die liberale Theologie hat leider nur selten ein Verständnis für die Herrlichkeit jenes religiösen Determinismus, welcher zu allen Zeiten einen der

---

[1]) Al. Schweizer, Die Prädestinationslehre aus der Literaturgeschichte der reformierten Dogmatik nachgewiesen und wider Ebrard verteidigt. Theol. Jahrb. 1851 (X. Bd.), 415—428.

[2]) Öttingen, System der christl. Heilswahrheit, Bd. II, 1. Teil, S. 529. — Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade 440.

[3]) Luthardt a. a. O. 122. Loofs, Leitf. z. Stud. der Dogmengesch. 378.

[4]) Loofs. a. a. O. 376.

stärksten Pfeiler im Heiligtume der Gewaltigen der christlichen Kirche ausmachte.

Die Folgen sind offenkundig. Eine kaum glaubliche Unsicherheit und Verwirrung beherrscht fast durchweg das theologische, wie das populäre Denken, und es ist schwer verständlich, wie so viele friedlich schlafen können, ohne über unser so ungeheuer ernstes und tiefgreifendes Problem Klarheit gefunden zu haben. Man lese die Tagesblätter, und man erstaunt über das Chaos von Widersprüchen. Stirbt ein armes Weib als Opfer brutaler Mißhandlung, so hat Gott es abgerufen, obschon der „indeterminierte“ Wille des rohen Gatten die unmittelbare Ursache ihres Todes war. Nimmt sich ein Verzweifelnder das Leben, so hat ihn Gott nicht abgerufen, obschon gleichfalls ein indeterminierter Wille den Hinschied veranlaßte. Hat ein Mensch einen Rausch, so hat er ihn frei gewollt und hätte anders handeln sollen und können. Dient dieser Rausch dazu, ihn und seine Familie vor einem schweren Unglück zu bewahren, so war jener Rausch offenbar nicht indeterminiert, sondern eine göttliche Fügung![1]) Genug, die Widersprüche schwirren wie eine Heuschreckenwolke durch das grüne Land des religiösen Lebens und drohen alle frischen Triebe zu verzehren. Was Wunders, daß der Ungläubige mit schadenfrohem Lächeln, der redliche Fromme mit Angst oder offener Entrüstung auf dieses unwürdige Schauspiel blickt!

---

[1]) Einem schweizerischen Pfarrer begegnete folgendes Erlebnis: Er hatte mit der Schulbehörde seines Dorfes einen Ausflug gemacht, wobei sich ein Teilnehmer betrank. Nach acht Tagen bedankte sich der Übeltäter mit herzlichen Worten bei dem Geistlichen für die freundliche Einladung, „denn“, fügte er bei, „wäre ich nicht mit Ihnen gegangen, so stünde ich heute mit Weib und Kind auf der Gasse. Ich wollte jenen Abend eine Bürgschaft unterzeichnen und begab mich auf die Kanzlei, wo ich aber wegen Trunkenheit abgewiesen wurde. Unterdessen wurde ich gewarnt, verweigerte die Bürgschaft, und dies hat mich vor dem sicheren Ruin gerettet.“ Auf den sauersüßen Glückwunsch des Pfarrers fuhr er fort: „Und nun, war der Rausch nicht offenbar von Gott gewollt, eine höhere Fügung? Wie? Hat mir jetzt etwa der Herrgott einen Rausch angehängt?“ Schlagfertig antwortete jener: „Guter Freund, unser lieber Herrgott wußte wohl, daß er bei Eurem Verstand nichts ausrichtet: da hat er eben Euch an der Dummheit gefasst!“ — Offenbar löste der schlaue Spaßvogel das Rätsel im Sinne des Determinismus, bei dem er sich indessen im Ernste nie und nimmer behaften läßt!

Wir wollen daher prüfen, ob dieser beklagenswerte Zustand im Wesen der Religion, vornehmlich der christlichen Religion, begründet sei. Man gestatte uns ein Mißverständnis zu beseitigen, das leicht im Kenner der theologischen Freiheitsliteratur aufsteigen könnte. Es mag ihm auffallen, im folgenden weniger Bibelzitate und dogmengeschichtliche Belege zu finden, als bei derartigen Untersuchungen üblich sind. Der Grund dieses Umstandes liegt durchaus nicht in der Geringschätzung jener Urkunden und noch viel weniger in besonderer Schwierigkeit einer solchen Zusammenstellung: nach den zahllosen trefflichen Vorarbeiten, die in jeder Dogmatik und manchen Monographien vorliegen, wäre diese Aufgabe sehr leicht. Wir gingen vielmehr darum so wählerisch vor, weil das bloße Zitat ohne beigegebenen Kommentar in sehr vielen Fällen Irrtümern ausgesetzt ist, eine gründliche Erledigung derselben aber viel zu weit führen müßte, und es uns nur um positive Ergebnisse zu tun ist.

I. Das Wesen der Religion.

a) Ihr Inhalt im allgemeinen.

Wir glauben die Frage nach den deterministischen oder indeterministischen Inhalten oder Voraussetzungen der Religion am einfachsten beantworten zu können, wenn wir einige Definitionen unseres Gegenstandes nebeneinander stellen.

Kant: Religion ist „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote".[1])

Schleiermacher: „Das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind."[2])

Hegel: „Die Religion ist die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseins auf Gott, der ein Geist ist, oder sie ist der Geist, der seines Wesens bewußt ist."[3])

---

[1]) Kant, Kritik der prakt. Vern. 155.

[2]) Schleiermacher, Der christl. Glaube I, 14.

[3]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, 35. Vgl. dazu Vatke, Religionsphilosophie oder allgemeine philos. Theologie 128. Hase, Ev. Dogmatik, S. 1. Seydel, Religionsphilosophie im Umriß 215.

In keiner Definition findet der Indeterminismus die geringste Gunstbezeugung. Im Gegenteil treffen wir manchmal die Betonung der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott aus dem religiösen Inhalte selbst geschöpft. Freilich wird das Freiheitsbewußtsein sogar von Schleiermacher zugegeben, allein gerade in der Beziehung, auf die uns jetzt alles ankommt, gegenüber Gott, hat es keinen Raum.[1])

b) Ihre funktionellen Bedingungen.
(Offenbarung und Glaube).

Das religiöse Bewußtsein der höheren Stufen ist von seinem erhabenen, alle Erdenlust und ästhetische Befriedigung, ja sogar das sittliche Hochgefühl teils unter sich lassenden, teils in sich aufnehmenden und verklärenden Inhalt in dem Maße erfüllt, daß es ihn sofort auf die unmittelbare Wirksamkeit seines Zentralpunktes, Gottes, bezieht. Übereinstimmend mit dem sittlichen Bewußtsein achtet es nicht auf die der außenstehenden psychologischen Analyse doch so offenkundigen Vermittlungen. Trotzdem wird kein moderner Religionsforscher jenen altprotestantischen Inspirationsbegriff billigen, welcher die Autoren der Bibel nach Quenstedts Ausdruck zu bloßen Schreibfedern Gottes machte. Somit unterscheiden wir von der Offenbarung als der göttlichen den Glauben als die menschliche Tätigkeit im religiösen Akte.

Naturgemäß beschäftigt uns nur die Funktion des Glaubens. Der Indeterminismus erblickt in ihm eine freie, indeterminierte Tat. Er erinnert an Jesu schmerzliche Ausrufe über Chorazin, Bethsaida, Kapernaum, Jerusalem,[2]) wonach das Strafgericht den Unglauben vergelten wird, oder an die leidenschaftlichen Ausrufe des Paulus, welcher in rasch auflodernden Zorne seinen judaistischen beschneidungsfreundlichen Gegnern wünscht, daß sie verschnitten würden.[3]) Mancher Fromme beruhigt sich, wenn er von der sittlichen Verwahrlosung jugendlicher Individuen hört, mit dem billigen Troste, die betreffenden haben ja den Religionsunter-

[1]) Schleiermacher, Der christl. Glaube I, 18f.
[2]) Matth. 11 21. 23. 23 37.
[3]) Gal. 5 12, vergl. Phil. 3 2.

richt genossen, folglich könnten sie ganz gut die frömmsten Menschen sein wollen.

Wir lassen die wichtigsten Einwendungen dagegen zu Worte kommen:

1. Die Psychologie des Glaubens zeigt uns kein einziges Merkmal, das diese Funktion von andern psychischen Verrichtungen der Form nach unterschiede. Auch der Glaube ist vermittelt, und selbst wo die psychische Kausalität durchbrochen zu sein und ein supranaturaler Eingriff in das Seelenleben stattzufinden scheint, wird eine feinere Analyse (genaue Kenntnis der Umstände natürlich vorausgesetzt) gesetzmäßige geschichtliche und individualgeschichtliche Kontinuität aufdecken. Damit wird der Würde des Glaubens ebensowenig Abbruch getan, als dem Adel der gleichfalls nach geistigen Gesetzen erzeugten Liebe. Folglich ist der Glaube nur in dem Sinne frei, wie alle übrigen mit dem Willen zusammenhängenden, auch die sittlichen Tätigkeiten, nämlich determiniert frei.

2. Gerade die Virtuosen des Glaubens anerkannten je und je, daß die Offenbarung Gottes wie ein Verhängnis über sie kam, so daß sie glauben mußten. Sie fühlten sich unfrei, also, schließen wir mit Herbart, waren sie es.[1]) Wir erinnern an das Wort des Hirten und Feigenzüchters von Thekoa: „Hat der Löwe gebrüllt, wer sollte sich da nicht fürchten? Hat der Herr, Jahwe, geredet, wer müßte da nicht weissagen?“[2]) Oder man vergegenwärtige sich die grandiose Berufungsvision des Jesaia,[3]) oder jenes Bekenntnis des Jeremia: „Du hast mich betört, Jahwe, und ich ließ mich betören: du hast mich erfaßt und überwältigtest mich!“[4]) „Dachte ich: Ich will seiner nicht gedenken und nicht mehr in seinem Namen reden, da ward es in meinem Innern wie loderndes Feuer, das verhalten war in meinen Gebeinen; ich mühte mich ab, es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht!“[5]) Und Paulus gibt Zeugnis: „Daß ich das Evangelium predige, dessen darf ich mich nicht rühmen, denn ich muß es tun. Und wehe

---

[1]) S. o. S. 160.

[2]) Amos 3,8 (nach Kautzschs Übersetzung). Vergl. 7,15.

[3]) Jes. 6,1–13.

[4]) Jer. 20,7.

[5]) Jer. 20,9.

mir, wenn ich nicht das Evangelium predigte!"[1]) Angesichts solcher Zeugnisse muß sich der Indeterminismus auf religiöse Geister zweiten Ranges zurückziehen.

3. Auch der Unglaube wird durch die beiden Testamente mitunter auf die unwiderstehliche Kausalität Gottes zurückgeführt. So führen der Jahwist oder der Elohist[2]), der an ihrer Vereinigung beteiligte Redaktor[3]) und der Priesterkodex[4]) den Unglauben des Pharao auf Gott zurück, und es wäre nicht richtig, wenn man diesen Ratschluß der Allmacht im Sinne des Erzählers als Strafe betrachtete. Es müßte dies doch irgendwie angedeutet sein, was aber durchaus nicht der Fall ist, wie etwa Jes. 6,10 (Joh. 12,39f.). Sogar Paulus verkündet mit schauerlichem Ernste: „Gott erbarmt sich, wessen er will, und verstockt, wen er will."[5])

4. Die willkürliche Annahme des Glaubens könnte somit nur da aufkommen, wo die auftauchenden religiösen Vorstellungen mit relativ schwächeren Gefühlen verbunden sind. Die Erklärung dieses Sachverhalts ist ganz analog dem profanen Freiheitsbewußtsein: Weil die ungefähr gleich wuchtigen Motive langsam balancieren, haben die aus der zentralen Innervation, Muskelempfindungen, peripheren Reaktionen auf Ausdruckbewegungen usw. hervorgehenden Selbsttätigkeitsgefühle hinreichend Zeit, sich zu entfalten und breit zu machen. Aber auch da werden wir nicht gar viel Respekt haben vor dem wissenschaftlich betrachtet so ungeheuer großen Skandalon, religiös betrachtet so geringwertigen Vermögen, das den sorgfältig gehüteten Schatz des Indeterminismus ausmacht.

II. Die einzelnen Inhalte des religiösen Bewußtseins.

A. Das Heilsbewußtsein gegenüber der Welt.

Der Plan unserer Untersuchung befreit uns von der Aufgabe, die Gesamtheit der religionsphilosophischen Begriffe mit kritischer Sonde zu prüfen. Man erwarte daher von uns nicht eine metaphysische Erörterung, ja nicht einmal eine Zergliederung meta-

---

1) 1. Kor. 9,16.

2) 2. Mos. 4,21. 10,20.

3) 2. Mos. 11,10.

4) 2. Mos. 7,13. 14,4.

5) Röm. 9,18. 2. Kor. 4,4.

physischer Begriffe, etwa eine Obduktion der Gottesidee nach dem Vorgang Biedermanns, welche erst beim Gerippe rein logischer Kategorien sich am Ende ihrer Arbeit angelangt weiß. Das religiöse Bewußtsein an sich weiß das Seziermesser solcher Kritik nicht zu üben: es tut keinerlei Aussagen über derartige Abstraktionen, wie auch Biedermann betont. Freilich steckt selbst in der primitiven Religion stets ein Stücklein Metaphysik, wie ja das religiöse Bewußtsein, so diskret es das Geheimnis seines Ursprungs wahrt, immer ein kompliziertes, aus einer Unmasse von zum großen Teil nachweisbaren Bedingungen entstandenes Gebilde darstellt, in welchem die Erkenntnisaussagen niemals ganz fehlen können. Allein selbst so feine Denker wie der erwähnte Zürcher Theologe bekennen doch, daß sie im Augenblicke des religiösen Empfindens die Abstraktion des sublimen philosophisch einwandsfreien Begriffes verlassen und zur Form der inadäquaten Vorstellung zurückkehren müssen.[1]) Und so wenden wir uns denn im folgenden an jenes religiöse Bewußtsein, das sich nicht bewußtermaßen auf dem hohen Piedestal der Philosophie erhebt und lediglich die Begriffe der letzteren in das Gefühl reflektiert hat, sondern sich aus dem als unmittelbar charakterisierten Eindruck der göttlichen Wirksamkeit ableitet.[2])

Wir unterscheiden in ungezwungenem Anschluß an Schleiermacher: das Heilsbewußtsein, wie es in Gott gegründet ist, noch abgesehen von dem Gegensatz zu Sünde und Gnade, also gegenüber der Welt, und hierauf das Heilsbewußtsein unter diesem Gegensatz, also im Verhältnis zur sittlichen Welt. Da Religion lediglich in der Beziehung des Menschen zu Gott besteht, muß es gelingen, die sämtlichen religiösen Inhalte unter den Titeln der göttlichen „Eigenschaften“ oder, was auf dasselbe hinauskommt, Betätigungsformen Gottes gegenüber der Welt und dem Menschen darzubieten.[3])

---

[1]) O. Pfister, Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaues S. 58; Ders., Neue Studien über A. E. Biedermann (Schweiz. theolog. Zschr., Bd. XIX (1902), 126.

[2]) Wenn die Abgrenzung der Aufgabe unbestimmt erscheint und erscheinen muß, so hat dies in unserem Falle nichts zu bedeuten, da die an abstraktere Gebilde angeschlossenen Inhalte des religiösen Bewußtseins ihre Neigung zum Indeterminismus nur aus den einfacheren Vorstellungen schöpfen.

[3]) Jesus ist hierbei in allen Punkten Heilsvermittler.

1. Allmacht und Allgegenwart.

Mit dem Prädikat der Allmacht will das religiöse Bewußtsein zunächst uns sagen, daß für Gott als unvergleichlich erhabenes Wesen alle Dinge möglich sind (Matth. 19. 26): da aber Gott als ethisch durch sich selbst bestimmt angesehen wird, erfolgt sofort eine Einschränkung, die wir mit den Worten des Jakobusbriefes beschreiben: „Gott kann nicht zum Bösen versucht werden, und er versucht selbst niemand.“ [1]) Auf der höchsten religiösen Erkenntnisstufe endlich verbindet sich damit der Gedanke, „daß der gesamte, alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang in der göttlichen .... Ursächlichkeit gegründet sei.“ [2]) Mit einer an Hegel anklingenden Formel könnten wir sagen: Alles Wirkliche ist göttlich (woraus die Religionsphilosophie öfters den dem religiösen Bewußtsein fernestehenden Satz bildete: Alles Göttliche ist wirklich). Jesus spricht dies aus, wenn er das Schicksal der Sperlinge und der Haare des Hauptes von der göttlichen Regierung abhängig erklärt.[3]) Wollte man diese Aussprüche deistisch deuten, als hielte sich Gott drüben im Jenseits zu Interventionen bereit und ließe bis auf weiteres die Weltsmaschine spielen, so käme das religiöse Bewußtsein durchaus nicht auf seine Rechnung, wie wir gleich sehen werden. Hierher gehört auch das Wort: „In Gott leben, weben und sind wir“,[4]) das, wenn es auch kaum direkt paulinisch zu nennen ist, doch offenbar mit mehreren seiner Aussprüche einige inhaltliche Verwandtschaft verrät.[5])

Indem das religiöse Bewußtsein von einer Allgegenwart Gottes berichtet, will es zunächst nur der Erfahrung Ausdruck geben, daß Gott dem Frommen überall als Helfer nahe sei und den gesamten Umkreis des Wirklichen belebe. Dieses Attribut kommt somit nur als Hilfe der Allmacht in Betracht, sofern die

[1]) Jak. 1,13.

[2]) Schleiermacher I, 265 f.

[3]) Matth. 10,29 f.

[4]) Act. 17,28.

[5]) 1. Kor. 4,7, 1. Kor. 15,10. Sehr bezeichnend ist die Entwicklung des religiösen Fortschrittes in der Überlieferung des Gebetes Jesu in Gethsemane Mark. 14,36: „Alles ist dir möglich; nimm diesen Becher von mir. Matth. 26,39: „Wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber.“ Luk. 22,42: „Wenn du willst, nimm diesen Becher von mir.“ Ein offenbares Fortschreiten des religiösen Verständnisses in der Überwindung des Deismus!

bloße Anwesenheit ohne die Potenz der Wirksamkeit, das adesse ohne operari leer wäre.

Schon logisch ist die religiöse Aussage der göttlichen Allmacht mit dem Indeterminismus unvereinbar. Das von jeglichen Ursachen unabhängige Wollen setzt dem Wirken Gottes eine Schranke, so daß von einer Allmacht nicht mehr geredet werden kann. Beruft man sich darauf, Gott könne als allmächtiger alles, folglich auch dem Menschen Kausalität zur indeterminierten Verfügung abtreten, ohne selbst seine Allmacht einzubüßen, er wolle keine Automaten, so erinnert dieser Allmachtsbegriff ganz an jenen, der Gott aus 2 × 2 das Ergebnis 5 machen läßt und weiß nicht, daß ein Automat kein Geist sein kann, wohl aber der determinierte Mensch, sogar der ideale Charakter, welcher trotz seiner unabänderlichen Tendenz zum Guten doch nicht so ganz auf die Stufe von Kants automatischem Bratenwender herabsinkt. Wie kann von Gottes Absolutheit und Allmacht geredet werden, wo endliche absolute Kräfte ihr widerstreben? Dies ist doch ein offenbarer Widerspruch! Sagt man aber: „der Mensch kann nur frei wollen, nicht handeln", so muß man Gott zum Zauberer machen, welcher ein dem Wollen entsprechendes Vollbringen auf Schritt und Tritt vereitelt und zwar erst noch so, daß es niemand merkt! Dies widerspricht einerseits der Erfahrung, anderseits führt es bei konsequenter Durchführung zum nackten Materialismus, indem die geistige Kausalität als illusorisch negiert wird. Verschanzt man sich hinter die Ausrede: „Gott läßt den Menschen nur so weit indeterminiert handeln, als er will, und hat jeden Augenblick die Macht, ihn nach seinem Willen zu lenken", so ist vor allem wiederum nicht die ganze Wirklichkeit von Gott geschaffen, sondern nur der Teil, welcher nicht von des Menschen Belieben abhing. Gott lieferte zum Ganzen den Ton, der Mensch formte das Bild. Ferner setzte diese Anschauung Durchbrechung der psychischen Kausalität voraus, was aber entgegen der Ansicht oberflächlicher Denker kein bißchen weniger wunderbar wäre, als die Auferweckung eines Toten. Eine einzige indeterminierte Tat wäre sogar durch tausend Mirakel nicht rückgängig zu machen. Man sieht hier, wie Mirakelglaube und Indeterminismus sich fordern, ja der indeterminierte Wille ist nichts anderes als der alte Wunderglaube,

spiritualistisch destilliert und zur Regel gemacht.[1]) Endlich würden durch solche Eingriffe, die im kontreten Falle als solche nicht zu erkennen wären, alle Kriterien der „Freiheit" in Frage gestellt, und die ganze indeterministische Argumentation wäre umgeworfen. Von dem unwürdigen Vergleiche Gottes mit einem dem Menschen überlegenen Schachspieler war bereits oben die Rede.[2]) Wir sehen folglich, daß entweder die Behauptung einer göttlichen Allmacht, in der alles lebt, atmet und ist, oder die nichtreligiöse Verteidigung des Indeterminismus verstummen muß.

Viel wichtiger noch ist uns die Stellung des religiösen Bewußtseins zu dem Kampfe zwischen der Allmacht und dem menschlichen Willen. Wir müssen bekennen, daß es uns unverständlich ist, wie ein Indeterminist sich mit seinem religiösen Gewissen abzufinden vermag. James z. B. bemerkt, „es werden viele tatsächliche Einzelheiten im Plane des Schöpfers offen bleiben, aber alle Möglichkeiten würden vorgemerkt werden."[3]) Allein wie entspräche es der Würde dessen, der die Haare alle gezählt hat, einen so lückenhaften Weltplan zu entwerfen! Da möchte man doch lieber einige schwimmende Äxte, wundertätige Schatten und Schweißtücher annehmen, als daß man so zahllose nachbessernde Eingriffe Gottes nach jedem dem principe du meilleur widersprechenden indeterminierten Akt provozieren wollte. Welch schlimme Folgen sich ergeben, beweist Scholten an einem drastischen Beispiel: „Wenn Gottes absolutes Wissen das Freie nicht mit einschließt . . ., so hat es trotz allem, was Gott gehofft und gewünscht hätte, vom Willen der Juden und von Pilatus (wir könnten auch sagen: vom Zufall) abgehangen, ob das Kreuz Christi der Segen der Welt werden sollte."[4]) Und doch erscheint die welterschütternde Tragik der Passion Jesu und seines bittern Todes gewiß jedem, der nur etwas Verständnis zeigt, als das Ergebnis eines mit geschichtlicher, providentieller Notwendigkeit er-

[1]) Vgl. Lotze, Grundz. der Rel.-Phil. 64: „Gäbe es unter den Elementen, welche die Welt bilden sollen, keines, das mit unberechenbarer „Freiheit" neue Reihen von Ereignissen anfangen könnte, so gäbe es gar kein Motiv, wiederholte göttliche Eingriffe zu vermuten."

[2]) S. o. S. 10 f.

[3]) James, Der Wille zum Glauben 162.

[4]) Scholten 224 f.

folgenden Heilsprozesses (Luc. 24. 26: „οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστόν;")! — Sagt man mit Schwartzkopf: „Was ist es denn Großes der Macht Gottes gegenüber, wenn alle Punkte des Weltalls notwendig durch ihn bedingt sind, und auf einem einzigen Punkte nur Gott seinem höchsten Geschöpf darin eine Ebenbildlichkeit mit ihm verliehen hat, daß er das sonst allseitig bedingte hier selbständig machte?!"[1]) — so legt man den Kopf in die Schlinge des Fatalismus. Die Weltgeschichte schreitet über die Entschließungen der Größten unter den Menschen hinweg, mögen sie so oder anders ausfallen.

Und versetzen wir uns einmal in die Lage des Frommen, die sich ergibt, wenn Gott, durch einen früheren Beschluß determiniert, dem ihm im einzelnen verborgenen Treiben der Menschen zusehen muß! Nehmen wir folgende Beispiele: Ein frommes Weib leidet unter der Roheit seines Gatten. Gern will es sein Kreuz tragen, wenn dieses dem Liebeswillen Gottes entstammt ist; allein die Ärmste huldigt dem Indeterminismus und denkt: „Nicht Gott, sondern dieser Elende peinigt mich!" Wie ist da stille, dankbare Ergebung möglich? Ein anderer ist durch einen Unbekannten vor dem Ertrinken errettet worden und möchte Gott danken. Allein es fällt ihm ein: „Mein Retter hat aus freien Stücken die edle Tat vollbracht!" Flüstert eine andere Stimme in ihm: „Aber Gott sandte ihn des Weges!" so ruft das indeterministische Bewußtsein: „Bewahre, Gott hatte es ihm freigestellt, andere Wege einzuschlagen, diesem Manne beliebte es zufällig, hierher zu kommen." Tröstet sich der Fromme, dessen Zukunft vom freien Willen eines andern abhing, und der durch dessen Entschluß zu Schaden kam mit dem Gedanken, Gott könne ihn dennoch zum Ziele führen, so wendet der Indeterminismus ein: „Ja, wenn nicht zehn andere seinen Willen durchkreuzen". Fleht jemand um Kraft zu besserem Leben, so muß ihn der Gedanke an die festgesetzte spontane Freiheit des Willens doch sicherlich entmutigen. Versucht man mit Lotze die Ausrede, der freie Wille reiche ja nicht so gar weit,[2]) nun, so genügt er doch etwa zu der Kleinigkeit, einen Mord zu begehen oder nicht zu begehen, den Rubico zu überschreiten oder nicht zu überschreiten. Kurz, wir sehen ganz deutlich: Der Gott, ohne dessen

[1]) Schwartzkopff, Die Freiheit des Willens, S. 30.

[2]) Lotze, Mikrok. I, 281.

Willen kein Sperling zur Erde fällt, und der sich folglich doch wohl um die kleinsten Anliegen des Menschen kümmert und ihn nicht einem heimtückischen Zufall überläßt, auch nicht im kleinsten, schließt Lücken im Weltplan aus. Je fröhlicher der Fromme alles, aber auch wirklich alles, aus Gottes Hand zu empfangen sich bewußt ist,[1]) desto weniger hat er Raum für kleinere causae sui. Es ist ein Rätsel, wie der Indeterminist jenes alte Lied nachsprechen kann:

Ist der Himmel trübe,
Gott bleibt doch die Liebe,
Liebe heilt den Schmerz:
Was mich drückt,
Hat sie geschickt.
Werd' ich nur in Prüfungsstunden
Treu bewährt erfunden!"

2. Allweisheit und Allwissenheit.

Das religiöse Bewußtsein fordert zur Durchsetzung der Allweisheit außer der Allmacht die Allwissenheit, sofern die Verwirklichung der göttlichen Heilspläne, so weit sie eine bestimmte Weltgestaltung einschließen, ein Wissen aller gegenwärtigen und zukünftigen Tatsachen innerhalb und außerhalb des Menschenlebens voraussetzt.

Die religionsphilosophischen Schwierigkeiten, welche sich aus der Übertragung des menschlichen Denkens auf ein Absolutes ergeben, die Unmöglichkeit eines diskursiven Denkens Gottes, eines Bedingtseins in Form der psychologischen Gesetzmäßigkeit u. a. liegen außerhalb unserer Untersuchung. Dagegen führt schon die religiöse Gewißheit der Allwissenheit auf Widersprüche mit den indeterministischen Voraussetzungen. Zum Wissen von einer Sache gehört Kenntnis ihrer Ursachen. Im Begriffe der Ursache liegt die Vorstellung enthalten, daß eine ganz bestimmte Wirkung aus ihr hervorgehe, da ja beide in korrelativem Verhältnis stehen. Da der Indeterminismus im Regreß auf die Ursachen nach wenig Schritten abbricht, einen Knoten schlägt und von einer causa sui redet, die ohne zureichenden Grund bald so, bald anders reagieren kann, gibt es selbst für Gott keine Allwissenheit, da ein Wissen des Ursachlosen natürlich auf Nennung der Ursachen verzichten muß.

---

[1]) 1. Kor. 4, 7.

Dies gilt natürlich auch bezüglich der Zukunft. Nur gestützt auf die Kenntnis der gesetzmäßig sich vollziehenden Vorgänge läßt sich das Bevorstehende berechnen. Nun leugnet der Indeterminismus die Existenz solcher Gesetze und behauptet, der Wille werde in einem beliebigen künftigen Zeitpunkt ganz ebenso gut dies als jenes wollen können. Hätte sich Gott, ohne dabei zu wirken, vorgestellt, N. werde a wollen, so könnte dieser N. dennoch, wenn anders er indeterminiert wäre, ebenso gut non a wollen (denn dies macht ja das Wesen des Indeterminismus aus), was der Allwissenheit widerspräche. Die faden Klügeleien, welche es beiden Gliedern dieser Antinomie recht machen wollen, sind durch Vatke,[1] Zeller,[2] Scholten[3]) gleich grauen Spinnengeweben zerrissen worden, und heute sollte niemand mehr, wie schon die jüdischen Philosophen des Mittelalters, Saadia u. a.,[4]) taten, die Unzeitlichkeit Gottes ausspielen, um das Wissen des Zufälligen zu verteidigen, enthält doch das konkrete Wissen stets das Zeitmoment, oder den apriorischen Charakter des göttlichen Wissens, schließt doch das apriorische Wissen stets Notwendigkeit ein. Mit Recht bemerkt Stein: „Soll Gott über alles Temporelle erhaben sein, so kann er von den Einzeldingen als solchen überhaupt kein Wissen haben, weil doch ihr Entstehen unbedingt an die Zeit geknüpft ist.“[5]) Vollends ein ärmlicher Notbehelf ist die Redensart: Der Mensch handelt nicht deshalb in einer bestimmten Weise, weil Gott dies voraussieht, sondern Gott sieht es voraus, weil der Mensch in dieser Weise handeln wird. Damit wird Gott, der doch außer Raum und Zeit stehen soll, in den Zeitverlauf hereingezogen, und man gelangt zu dem von Fr. J. Mach gezogenen Schlusse, gegen den sich die Feder sträubt: „Das Vorhersehen Gottes ist nicht die Ursache, sondern die Wirkung eines bestimmten freien menschlichen Handelns“!![6]) Wie, die Wirkung ist früher da, als die Ursache? Man friert ordentlich bei

---

[1]) Vatke, Die menschl. Freiheit 474—493.

[2]) Zeller, Über die moral. Weltordnung. Th. Jahrbb. VI., 197 f.

[3]) Scholten 248.

[4]) L. Stein, Die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Präszienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. S. 59 ff.

[5]) Stein a. a. O. 62.

[6]) F. J. Mach, Die Willensfreiheit des Menschen S. 161.

solchen Zumutungen, welche zur Ehre Gottes der Vernunft Hohn sprechen.

Der indeterministische Gott ist auch gegenüber dem Postulat der Allweisheit in einer schlimmen Lage. Sie, die stets nur das Beste von allem Möglichen will, wüßte sich nicht oder nicht anders zu helfen, als daß sie das Auchanderskönnen hintertriebe, oder, nachdem es bereits ausgeführt wurde, an allen den vielen Orten, wohin sich die unweisen Handlungen des undeterminierten Subjekts fortpflanzten, Gegenwirkungen ausübte und so den natürlichen Kausalzusammenhang zerrisse.

3. Die Vollkommenheit.

Da das Wesen der Religion darin besteht, daß das Subjekt sich inmitten der empirischen Welt von einer idealen Wirklichkeit ergriffen fühlt, muß das religiöse Bewußtsein auf monotheistischer Stufe, indem es jene höhere Welt auf eine Einheit, Gott, zurückführt, diesen als Inbegriff des Idealen vollkommen denken.

Freilich verrät die Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit wie kaum eine andere in der Weise, wie sie meistens vollzogen wird, ihren anthropomorphen, ja fast pygmaiomorphen Charakter. Doch gehen wir einmal von den religiösen Inhalten eines gebildeten Frommen aus, wie stellen sich da göttliche Vollkommenheit und undeterminierter Menschenwille zueinander? Zunächst wird die Wahlhandlung und das undeterminierte Wollen durch die Vollkommenheit für Gott ausgeschlossen. Denn das Wählen, als ein Schwanken, ist ein Zustand der Unvollkommenheit, auch setzt es zwei ungleichwertige Möglichkeiten voraus, von denen Gott auch die minderwertige hätte erschaffen müssen, was gleichfalls der Vollkommenheit widerspricht. Ferner wäre ein lückenhafter Weltplan ebenso mangelhaft; denn es wäre nicht ersichtlich, warum Gott behufs Verwirklichung der kosmischen Heilszwecke Wesen geschaffen hätte, welche ihrer Natur gemäß seiner providentia specialissima fortwährend in den Weg kommen müßten.

Aber freilich müssen wir bekennen, daß nach unserer Ansicht diese in der gegenwärtigen Theologie viel verbreitete Argumentation, indem sie den Anthropomorphismus zu beseitigen strebt, erst recht via eminentiae zu Gedanken kommt, welche einer das religiöse Bedürfnis befriedigenden Gotteslehre entgegenstehen. Die Wirk-

lichkeit zeigt eben doch, am Ideal gemessen, ungeheuer viele Mängel, welche, auch wenn sie einem argen Fürsten dieser Welt zugeschoben werden, mit Gottes Vollkommenheit im obigen Sinne nicht verträglich sind, da dieses böse und Böses schaffende Geschöpf eben doch auch als aus Gott hervorgehend gedacht werden muß, und auch die schlimmen Reize, die seinem bösen Entschlusse vorangehen, also von ihm unabhängig auftreten, von demselben Ursprung herzuleiten sind. Ohne Zweifel ist das starre Sein Gottes, wie es mit jenem Vollkommenheitsbegriff verbunden wird, dem gebildeten Religionsbewußtsein weit gefährlicher als ein solcher, der an die fortschreitende Entfaltung göttlicher Herrlichkeit anknüpft und damit ein Wollen des Höchsten ermöglichte. Denn ohne die Zweiheit eines unvollkommenen gegenwärtigen und eines in der Vorstellung vorweggenommenen besseren Zustandes ist ein Wille ja selbstverständlich ausgeschlossen.[1]) Aber auch ein aktueller Gottesbegriff wird den Indeterminismus als Gegner ansehen müssen, da eben ein alles ordnender Wille ein stetiges Vermögen, gesetzlos zu handeln, neben sich ausschließt. Dagegen vermag auch die Vorstellung, Gott greife, ohne es den Menschen merken zu lassen, in sein Seelenleben ein, nicht aufzukommen, da, wie wir sahen, hierdurch alle Merkmale als Illusionen dargetan würden, die der Indeterminismus zu seinen Gunsten hervorzog, und somit jenes philosophische Gebäude auch vor seinen Augen einstürzte. — Warum übrigens eine indeterminierte Welt vollkommener als eine determinierte wäre, erklären wir rund heraus nicht einsehen zu können.[2])

B. Das Heilsbewußtsein gegenüber der sittlichen Welt.

Wenn es auch gewiß falsch ist, die Sehnsucht nach einem idealen Weltzustande und den Glauben an seine Verwirklichung vom Heilsbewußtsein auszuschließen, so wird doch ebenso gewiß ein tieferes Gemüt unvergleichlich viel energischer den sittlichen Charakter der im religiösen Verhältnis gesetzten und dasselbe

[1]) Jak. 1,17 redet nur von Unveränderlichkeit im Sinne der konstanten Willensrichtung.

[2]) S. o. S. 174, 184.

normierenden höheren Macht betonen. Deswegen spielt auch die Religionsethik im Christentum die herrschende Rolle.

4. Die göttliche Heiligkeit im Gegensatz zur menschlichen Sünde.

Das religiöse Bewußtsein nennt Gott heilig, indem es ihn als den Ausgangspunkt, zugleich aber auch als die ideale Verwirklichung der sittlichen Forderungen betrachtet.

Die Geschichte des Begriffes der Heiligkeit zeigt uns in voller Klarheit den Übergang von der physischen zur ethischen Religion. Der Ausdruck „heilig", ursprünglich in der israelitischen Religionsgeschichte nur so viel als „gottgeweiht" bedeutend und die unvergleichliche Erhabenheit Jahwes aussagend,[1]) erfüllte sich in der Prophetie mit ethischen Vorstellungen, welche immer mehr das Übergewicht erhielten[2]) (Jes. 5,6, Hab. 1,12ff.). Die Heiligkeit Gottes wird religiöses Postulat.[3])

Unser Pfad führt uns hier zu einem Gegenstand, auf den die tiefsten Interessen des religiösen Gemütes gerichtet sind. Aufwärts zu Gott gerichtet, sieht sich der Gläubige umleuchtet von der Klarheit des Herrn, und wie er sich mit ahnungsvollem Schauer in dieses Geheimnis versenkt, hört er wie Donnerrollen das majestätische Trishagion der Engel. Doch im Blick auf die Welt steht er, soeben noch geblendet von der Herrlichkeit des göttlichen Lichtes, plötzlich vor dem düstern Mysterium der Sünde. Ein schauerlicher Abgrund sperrt seinen Schlund vor ihm auf, Tod und Verderben lauern in der Tiefe, und oben am Himmel ballen sich schwarze Wolken des Zorns und der Trauer. Die entsetzliche Tragödie der menschlichen Schuld tritt ihm vor die Seele, er sieht die bösen Mächte den apokalyptischen Reitern gleich durch die Welt eilen, und die Heere der Menschen begrüßen jubend ihre Feldherren. Alles Schreckliche, die brutale Selbstsucht und die abgefeimte Lüge, die tierische, glühende Leidenschaft und die eiskalte Mordlust, alles Unheilige, Widergöttliche, Teuflische ruft hohnlachend an unser Ohr, und wir

[1]) Kayser-Marti, Theologie des alten Testaments 25.

[2]) a. a. O. 131 ff.

[3]) Vergl. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage S. 61.

können es nicht davor verschließen. Aus dem Paradiese klingt wie süßes Feierabendläuten jenes holdselige Wort: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut“ (Gen. 1,31). Doch alsbald begegnet uns diese allgemeine Sündhaftigkeit, die jedem Ernstgesinnten als unleugbare Tatsache feststeht.

Es ist sehr leicht begreiflich, daß das religiöse Bewußtsein, um Gott zu entlasten, im Indeterminismus ein bequemes Aushilfsmittel erblickte. Wird denn nicht Gottes Heiligkeit durch die Tatsache der menschlichen Sünde in Frage gestellt, wenn der Mensch determiniert wird? Tadelt man auch den Stein, welcher die Fensterscheibe zertrümmerte, und nicht vielmehr den leichtsinnigen Knaben, der ihn warf? Werden also nicht die Widersprüche zwischen Gut und Böse ins Wesen Gottes hineingetragen, während doch die Sünde im Widerspruche gegen Gott besteht? Also, schließt der Indeterminist, muß der Mensch independent handeln, und das Gewissen bestätigt dem Anscheine nach seine Aussage, indem es ruft: „Tua culpa, maxima tua culpa!“ Der Indeterminismus erscheint somit als rettender Engel, der den Schlüssel der Theodicee in der Hand trägt.

Niemand wird es uns verargen, wenn wir, um so schnell wie möglich aus üblem Verdachte entlassen zu werden, uns nach Gleichgesinnten umsehen, deren tiefe Frömmigkeit und sittlicher Ernst über jeden Verdacht erhaben sind. Nochmals erinnern wir freudig an die großen Klassiker der Reformation und ihren stattlichen Anhang wenigstens in der reformierten Kirche, während die Kirche Luthers unter der Führung Melanchthons gar bald ihrem ersten Lehrer und Begründer untreu wurde. Zwingli, im wesentlichen auch Luther, Melanchthon (im Kommentar zum Römerbrief [15, 25]), Calvin, Beza u. v. a. haben den Mut, Gott auch für den Urheber dessen, was für uns, nicht aber für ihn Ungerechtigkeit ist, zu halten.[1]) Ist's nicht von vorneherein ein schönes Bewußtsein, mit denen im Bunde zu stehen, welche mit feurigen Zungen dem Geiste eines neuen Pfingstfestes Ausdruck verliehen? Aber noch unvergleichlich viel wertvoller ist uns die

---

[1]) Al. Schweizer, Die Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche dargestellt und aus den Quellen bearbeitet. I, 67 f.

feste Überzeugung, auch mit einer Reihe der tiefsinnigsten Zeugen aus der heiligen Schrift in der Frage der Willensfreiheit vollkommen eins zu sein. „Geschieht in einer Stadt ein Unglück, ohne daß Jahwe es verursacht hat?" fragt Amos[1]) und weiß, daß manches Unglück durch menschlichen Willensakt geschieht. „Ich weiß wohl", bekennt Jeremia, „daß des Menschen Schicksal nicht in seiner Macht steht, noch in der Gewalt eines Mannes, der einherwandelt, daß er seinen Schritt zum Ziele lenke."[2]) Ist das nicht religiöser Determinismus gegenüber dem Menschenwillen? Noch eine Menge von Belegen ließen sich aus dem alten Bunde anführen. Wir begnügen uns indessen mit einigen der wichtigsten aus dem neuen Testamente. Wir erinnern insbesondere an einige Aussprüche Jesu, der sonst beinahe immer für den Indeterminismus in Anspruch genommen wird: „Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen . . . . Darum an ihren Früchten sollt ihr sie (die Menschen) erkennen."[3]) „Ihr Otterngezüchte, wie wie könnt ihr Gutes reden, die ihr doch böse seid? Wes das Herz voll ist, davon redet der Mund. Der gute Mensch bringet Gutes hervor aus seinem guten Schatz des Herzens, und der böse Mensch bringt Böses hervor aus seinem bösen Schatz."[4]) „Was aber aus dem Munde hervorgeht, das geht aus dem Herzen heraus."[5]) „Es ist Notwendigkeit, daß die Ärgernisse kommen; doch wehe dem Menschen, durch welchen das Ärgernis kommt."[6]) Diese Stellen zeigen mit Ausnahme der letzten, welche aber ebenfalls ganz augenscheinlich deterministischen Charakter trägt, wie wir aus Früherem wissen,[7]) daß Jesus den konkreten Willensentschluß in einem gegebenen Augenblicke als das notwendige Produkt einer zur Handlung veranlaßten Zuständlichkeit betrachtet. Operari sequitur esse. Ein kurzes Nachsinnen verrät, daß damit

[1]) Amos 3, 6, vgl. Jes. 45, 7.

[2]) Jer. 10, 23.

[3]) Matth. 7, 16–20.

[4]) Matth. 12, 34–35.

[5]) Matth. 15, 18.

[6]) Matth. 18, 7. Die „Berufung" oder „Auserwählung" auch Matth. 20, 16, 22, 14. Mark. 13, 20. Matth. 20, 16 fiele nach Nestles Text außer Betracht.

[7]) S. o. S. 63 f.

auch die jeweilen vorangehenden Willenstaten als unfrei dargetan sind, da ja auch sie das Produkt der ihnen vorangehenden Faktoren sind. Also dürfen wir auch Jesus nach diesen Stellen für den Determinismus beanspruchen. — Weit deutlicher spricht sich Paulus, der Theologe, für diese Theorie aus. Schon hörten wir sein hart klingendes Wort: „Gott erbarmt sich, wessen er will, und verstockt, wen er will.“ [1]) oder gar den locus classicus des religiösen Determinismus: „Gott ist's, der in euch wirkt (ἐνεργῶν) sowohl das Wollen als das Wirken (ἐνεργεῖν) um seines Wohlgefallens willen.“ [2]) Die johanneische Literatur steht an Entschiedenheit hinter der paulinischen kaum zurück: „Gerade der erste Johannesbrief stellt den christlichen Gnadenstand so ausschließlich als Gottes Allmachtswerk dar, daß der Gläubige einfach als Ausgeburt Gottes, als Produkt (oder doch Träger) eines göttlichen Sperma, als nicht sündigen könnend bezeichnet wird.“ [3]) „Jeder, der aus Gott gezeugt ist, kann nicht sündigen.“ [4]) „Ihr könnet meine Rede nicht hören; ihr seid von dem Vater, dem Teufel.“ [5]) Determinismus liegt auch in den Worten des 1. Petrusbriefes: Die Ungläubigen „stoßen sich an dem Wort und glauben nicht daran, wozu sie auch gesetzt wurden. Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht von Priestern.“ [6]) Und so könnten wir noch manches Zeugnis zu unserer Entlastung, nein, zu unserer frohen Genugtuung anführen. Nicht verhehlen wollen wir freilich, daß auch der Gegner sich auf die Schrift berufen kann, da es nicht eine biblische Freiheitslehre gibt, sondern ihrer mehrere. [7]) „Die bekannte Antinomie zwischen allwirkender Gnade und freier Willenstätigkeit des Menschen macht sich bei Paulus aufdringlich geltend, liegt aber auch im Gedankenkreis Jesu, ja fast aller neutestamentlichen Schriftsteller in wesentlich gleicher Schärfe

[1]) Röm. 9,18.
[2]) Phil. 2,13. Vgl. 1. Kor. 15,10. Röm. 6,18. 8,5.
[3]) G. Runze, Art. „Willensfreiheit“ in Herzogs Real-Enz. 149.
[4]) 1. Joh. 3,9.
[5]) Joh. 8,43 f.
[6]) 1. Petr. 2,8 f.
[7]) Gegen M. Staub, Das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Martin Luther und Huldreich Zwingli. S. 118 u. ö.

vor."[1]) Häufig aber löst sich der scheinbare Widerspruch, wenn man sich den Unterschied zwischen praktischer Freiheit und Indeterminismus klargemacht hat.

Nach dieser beruhigenden Kundschaft treten wir getrost an unsere Aufgabe, Gottes Heiligkeit mit der Wirklichkeit der Sünde zu versöhnen.

Indem wir zunächst von unserem Gegner nützliche Winke gewinnen möchten, sehen wir mit Schrecken, daß jener die Aufgabe ja selbst nicht gelöst hat. Auch nach indeterministischer Anschauung ist Gott an der Sünde schuldig. Scholten zitiert eine zutreffende Äußerung Bayles, die lautet: „Eine Mutter, welche Augenzeuge davon ist, wie ein Versucher ihr Kind zu Falle bringen will und nicht zwischen beide tritt, hat ihr Kind nicht lieb und ist nicht sittlich, und dasselbe würde von Gott gelten, wenn er das Böse, das er verhindern kann, zuließe."[2]) Mit Recht macht Wahn darauf aufmerksam, daß die indeterministische Unterscheidung zwischen Zulassung und Urheberschaft Gott schon deswegen nicht von Schuld befreie, weil Gott die vom bösen Willen noch ganz unabhängigen Motive und die Freiheit, sie zu wählen, erzeugt haben müßte.[3]) Von einer Art Unterlassungssünden Gottes redet die Klage des Harfenspielers bei Goethe:

„Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein:
Denn jede Schuld rächt sich auf Erden."

Wozu hätte Gott dem Menschen die possibilitas utriusque, dieses zweischneidige Schwert, anerschaffen? Schon einmal sahen wir, daß die Tugend genau denselben Wert besäße auch ohne die Freiheit.[4]) Das freiwillige Legen der Fallstricke, wie es auf indeterministischem Standpunkte Gott zugemutet werden muß, wirft doch gewiß einen Schatten auf Gottes Heiligkeit, und wir begreifen Jak. 1,13 als einen Entschuldigungsversuch. Aber wie, wenn auch die eigene böse Lust, die ja dem Willen vorangeht, von Gott im Menschen verursacht ist?

[1]) Holtzmann, Neutest. Theol. I, 200.
[2]) Scholten 253.
[3]) Wahn 48.
[4]) S. o. S. 174.

Da uns der Indeterminismus nicht befriedigen kann, schlägt der Determinismus, um die religiöse Aussage der Heiligkeit Gottes mit der Sünde des Menschen in Einklang zu bringen, eigene Bahnen ein. Gehen wir den Ursachen der Sünde nach, so gelangen wir zu solchen, welche die letztere als notwendig im Gefolge haben, und so können wir denn nicht umhin, die relative Notwendigkeit der Sünde zu verteidigen. Diese necessitas ist im göttlichen Willen begründet, welcher gemäß seiner Vollkommenheit und speziell ethischen Vollendung nur das in jenem Augenblick beste Mögliche und nichts anderes schaffen konnte.

Allein wird damit nicht der Pantheismus in religiös verderblichster Form gelehrt und Gottes Heiligkeit angegriffen? Wird nicht Gott selbst, wie der reformierten Kirche von jeher vorgeworfen wurde, zum Übeltäter? Wir leugnen es aus folgenden Gründen:

1. Gott kann nicht Täter der Sünde sein, weil diese nur mit Bezug auf die als frei charakterisierte Tat eines menschlichen Willens gedacht werden kann. Kant sagt mit Recht: Es existiert nichts gutes und böses, als im Willen (des Menschen). Was für uns Sünde ist, braucht es nicht für Gott zu sein (Zwingli).[1] Dieser Gedanke ist durchaus nicht sittlich bedenklich, wenn man das Böse nicht von der Willkür Gottes abhängig macht. Von irgend einem Makel ist Gott ferner auch für die vulgäre Meinung schon darum frei, weil er gemäß seinem Wesen nur das Beste tun, also nicht wählen kann.

2. Selbst die Sünde, welche in Gottes Willen begründet liegt, ist ein Gut, sofern sie nämlich die unumgängliche Bedingung eines zu verwirklichenden höchsten Wertes abgibt. Wie das Übel die stärkste Triebfeder des allgemeinen Kulturfortschrittes bildet, so seine Schwester auf ethischem Gebiete. Klassisch wird diese Einsicht ausgesprochen in den Worten Josefs: „Ihr freilich sannet Böses wider mich; Gott aber hat es zum Guten gewendet, um auszuführen, was jetzt vorliegt — viele Menschen am Leben zu erhalten.“[2] Was für Gott etwas relatives, nämlich mit Bezug auf

[1] Schweizer a. a. O. I, 67. Mit dem skotistischen Gedanken, daß etwas je nach dem Entscheid der göttlichen Willkür gut oder böse sei, hat dieser Satz nichts zu schaffen.

[2] Gen. 50,20 (vergl. Gen. 45,8).

ein zu verwirklichendes hohes Gut notwendiges ist, bleibt deswegen für den des letzteren unkundigen Menschen ein Nichtseinsollendes, etwas Furchtbares, Schändliches.

Vortrefflich hat namentlich Scholten dargetan, wie das Sündigen gegenüber der tierischen Leidenschaft immerhin einen Fortschritt darstellt, indem es doch da, wo es mit Kenntnis des Sittengesetzes verbunden sei, einen bereits erwachten Sinn für etwas Höheres ankündige[1]) und den ersten Schritt zur sittlichen Vollkommenheit darstelle.[2]) Vor allem aber bedenke man, welche Ströme des Segens von dem durch menschliche Sünde hervorgebrachten Tode Jesu ausgingen!

Damit stimmt auch die wissenschaftliche Beurteilung der Entstehung der Sünde überein. Wie schon Paulus erkannte, daß der Mensch im Zustande seiner tierischen Natürlichkeit dem Gesetze Gottes sich nicht unterwerfen könne[3]) (Röm. 7,14–24, Röm. 8,7, Gal. 5,17), so fand auch die neuere Theologie seit Schleiermacher[4]) (mit fast einziger Ausnahme von Ritschl) den Ursprung der Sünde in einem Vorauseilen der Sinnlichkeit vor der geistigen Entwicklung begründet. Pfleiderer spricht nur die Überzeugung fast des ganzen gegenwärtigen Theologengeschlechts aus, wenn er sagt: „Die sittliche Entwicklung des Menschen als eines aus der Natürlichkeit zur vernünftigen Freiheit sich erhebenden Wesens läßt sich gar nicht anders denken, denn als hindurchgehend durch den Gegensatz von Gesetz und natürlichem Begehren d. h. durch die Sünde.“[5]) Damit ist die Notwendigkeit und die Beschlossenheit der Sünde in Gottes Heilsratschluß augenscheinlich. So erklärt sich auch allein die Allgemeinheit der Sünde, während der Indeterminismus das Rätsel ungelöst läßt, warum kein einziger Mensch sündlos lebt, während alle es könnten.[6])

Aus welchen Gründen Gott gerade diese Form der Heilspädagogie wählte, bleibt schließlich ein Rätsel, so gut wie die

---

[1]) Scholten 256.

[2]) a. a. O. 257.

[3]) Scholten 156, 254 ff.

[4]) Schleiermacher, Der christl. Glaube I, 348 ff.

[5]) Pfleiderer, Relig.-Philos. 597.

[6]) Scholten 129.

Existenz alles Seins und die letzten Gründe des Soseins überhaupt. Wir können uns nicht tiefer in metaphysische Fragen einlassen. Auch die langen und wichtigen Streitigkeiten über den positiven oder privativen Charakter der Sünde, die Prädestination, electio und reprobatio, die Kämpfe der Infralapsarier und Supralapsarier usw. können wir nicht verfolgen. Es genügt uns, dargelegt zu haben, daß in der religiösen Aussage der göttlichen Heiligkeit keineswegs ein Argument für die Richtigkeit der indeterministischen Theorie enthalten ist.

Das religiöse Bewußtsein freilich wird, genau wie das sittliche, die Sünde auf das Ich beziehen und am Schuldbewußtsein nicht die geringsten Abzüge gestatten. Es kann dies aus zwei Gründen: Weil es als innenstehende Funktion beim Regreß auf seine Ursachen über die Selbsttäterschaft nicht hinauskommt, und weil es als religiöses Bewußtsein nur auf eine ideale Gottesvorstellung gerichtet sein kann.

5. Die göttliche Gerechtigkeit im Gegensatz zur menschlichen Schuld.

Unter der Gerechtigkeit Gottes versteht das religiöse Bewußtsein den Inbegriff jener göttlichen Tätigkeiten, welche auf die Durchsetzung der in der Heiligkeit beschlossenen sittlichen Normen gerichtet sind.

Merkwürdigerweise stellt sich die gewöhnliche Meinung unter den Betätigungen der Gerechtigkeit meistens Reaktionen auf eine den sittlichen Forderungen willfahrende oder entgegenstrebende Tat, somit als Belohnungen und Strafen vor, wobei die letzteren erst noch als wichtiger und unerläßlicher denn die ersteren erscheinen. (Justitia necessaria, quia peccatum est.) Mindestens ebenso wichtig ist aber offenbar die prophylaktische Aufgabe, die sittlichen Gebote nicht auf den Trümmern geschehenen Unrechts, sondern auf unbebautem Boden zu errichten (Justitia, ne peccetur.) Und so unterscheiden wir denn eine rückwärtsblickende Gerechtigkeit, deren Ziel die Sühne, und eine vorwärtsschauende Gerechtigkeit, deren Aufgabe die Versittlichung bildet.

Der Indeterminismus nimmt namentlich aus der ersteren immer wieder Anlaß zu heftiger Entrüstung gegen den Determinismus. Eine schöne Gerechtigkeit wäre es nach seiner Ansicht, wenn Gott

den Menschen zuerst durch einen physisch-psychischen Mechanismus zum Unrecht nötigte und dann erst noch züchtigte! Zum Unglück, welches im bösen Charakter an sich schon liegt, würde noch ein zweites Leid gefügt, was einer Aufhebung der höheren Gerechtigkeit gleichkäme. Und doch fordert die begangene frevelhafte Tat gemäß dieser Gerechtigkeit eine Sühne!

So sprechen die meisten, nicht alle Indeterministen. Da wir den Begriff der Strafe schon behandelten, wissen wir bereits, daß in ihm die Independenz keineswegs ausgesagt wird. Wir wiesen auch bereits auf die teleologische Bedeutung der Strafe.[1]) Wenn wir nun die Strafe als notwendiges Moment in der Verwirklichung der göttlichen Heilsgedanken ansehen, ähnlich wie etwa eine schmerzhafte Operation am kranken Organismus, wobei ebensogut das Wohl des einzelnen, wie der Gesamtheit den Liebeswillen Gottes erfüllt, inwiefern wäre denn die Zufügung von Leid ein Unrecht? Allerdings setzt eine derartige teleologische Strafpraxis die Lenkbarkeit des Willens voraus und muß ebenso weit als aussichtslos bezeichnet werden, als der Indeterminismus sich breit macht. — So bleibt für den Indeterminismus als Gegenstand der Gerechtigkeit eigentlich nur die Sühne übrig. Allein ist der Sühnebegriff wirklich religiös-sittlich wertvoll? Historisch betrachtet ist er ein Erbe der Gesetzesreligion, die ihrerseits offenbar juristische Begriffe in sich aufnahm.[2]) Religionspsychologisch glauben wir den Beweis antreten zu können, daß die Sühne im Grunde nichts anderes ist, als die durch den Urheber und Garanten der sittlichen Ordnungen geforderte Rache. Sühne ist eine Projektion des menschlichen Rachegefühls in die Gottheit. Indem Gott als der Schirmherr der Verlassenen und ungerecht Behandelten auftritt, übernimmt er alle Schuldforderungen seiner Klienten (Röm. 12,19 Hebr. 10,30 [Deuteron. 32,35?]). Alle Sublimierungsversuche der Sühne schlagen fehl: Hegels Negation der im Fehltritt gegen die sittlichen Gebote verübten Negation scheitert daran, daß Vergangenes nicht ungeschehen gemacht werden kann, und nicht einzusehen wäre, wie denn Zufügung von Leid ein Äquivalent für das ihm ganz inkommensurable Unrecht

---

[1]) S. o. S. 181.

[2]) Scholten 260.

bilden könne.[1]) Anselms Satisfaktionstheorie operiert ganz mit juristischen Begriffen von ziviler Ehre, und auch die altprotestantische Dogmatik, welche die Notwendigkeit der Sühne aus Gottes Heiligkeit ableitete, vergaß zu fragen, inwiefern denn Gottes Heiligkeit durch menschliche Schlechtigkeit angegriffen werden könne, da doch die sittliche Würde eines Menschen durch hämische Verleumdungen nicht das Geringste leidet (vergl. Huß auf dem Konzil zu Konstanz).[2]) Wie sodann die Sühne durch einen Unschuldigen geleistet werden, wie dieser das Strafleiden tragen könne, das eigentlich der ganzen massa perditionis zugedacht werden mußte, um Gottes Heiligkeit zu rehabilitieren, wie dieser zumal das furchtbarste Leiden, den Stachel des Gefühls der Selbstverschuldung empfinden könne usw., ist undenkbar. Es erinnern einzelne Züge dieser Sühntheorie ganz an jene Moral des aufgeklärten Despotismus, welche statt des schuldigen Fürstensohnes seinen unschuldigen Spielkameraden züchtigte. Sagt man, Gott muß nach seiner Gerechtigkeit das volle Strafmaß, somit den Tod als der Sünde Sold verhängen, so erinnern wir uns an das schöne Wort Julius Hammers:

„Ein Richter, der verdammt, ist stark nur im Vernichten,
Des echten Richters Amt ist: wieder aufzurichten.“[3])

Namentlich fällt uns auf, daß wir schwachen, der Selbstsucht und also dem natürlichen Rachegefühl sehr zugänglichen Menschen nach Jesu Wort ohne Entgelt vergeben sollen, während Gott mit dem Beispiel einer extremen, das volle Äquivalent eintreibenden Sühneforderung vorangeht. Und so können wir denn keineswegs zugeben, daß das religiöse Bewußtsein die Sühne fordere. Beruft man sich auf die Allgemeinheit dieses Anspruchs, so bemerken wir: Die Forderung der Sühne ist allerdings so allgemein wie die der Rache, aber keineswegs allgemeiner. Wo der vergebende Geist Jesu waltet, wird auch das Postulat des eifersüchtigen Rachegottes verschwinden. Daher kommt die Forderung der Sühne als Fürsprecherin des Indeterminismus in Wegfall.

---

[1]) Bleuler, Die Verbrecherfrage, Art. 1.

[2]) Lipsius, Dogmatik 520 ff.

[3]) Julius Hammer, Schau um dich und schau in dich. Leipzig, Reclam. S. 20.

Und wie verhält es sich mit der prophylaktischen Aufgabe der Gerechtigkeit? So weit die Strafgerechtigkeit künftige Verschuldung aufheben soll, ist offenbar der Determinismus gewaltig im Vorteil, da sein Gegner ja eben in weiterem oder engerem Umfange die Unabhängigkeit des Willens, also auch seine Unbestimmbarkeit verteidigt. — Allein man entgegnet uns: Ist nicht einzig und allein der Indeterminismus ein Bürge für die göttliche Absicht einer Universalität des Heils und damit der vollen Gerechtigkeit? Die Schrift redet doch davon, daß nach Gottes Willen allen Menschen geholfen werde?[1]) Der Determinismus aber sagt von denen, welche nicht zum Frieden kamen, daß sie es auch nicht konnten! James ruft: „Es ist töricht, den Mord allein zu mißbilligen. Bei der gegebenen Beschaffenheit alles übrigen konnte er nicht anders sein. Was wir mißbilligen sollten, das ist die ganze Ordnung der Dinge, in welcher er nur ein Glied bildet".[2]) Wir antworten: Darf man ein beliebiges Faktum als Ausdruck der Weltentwicklung ausgeben? Ebensogut könnte man das gleichgültigste Ereignis als solchen ansetzen. Und mußte die Weltgeschichte nicht eben doch durch die noch viel furchtbarere Passion Jesu hindurchgehen? Wenn Gott so entsetzliche Veranstaltungen zu unserem Heile trifft und gemäß seinem stets das Beste wollenden Liebeswillen treffen muß, ist dies Ungerechtigkeit? Kann ein religiöser Mensch Gott den Abschied geben in Anbetracht des namenlosen Leidens in der physischen Welt? Wir verstärken die Frage durch einige Sätze von Romanes: „Nehmen wir einmal an, die Gottheit sei allmächtig, dann ist doch sicher der Schluß im höchsten Grade berechtigt, daß ein derartiges allgemeines Leiden, mag es auch immer bezwecken, was es will, einen unberechenbar größeren Mangel an Barmherzigkeit im göttlichen Charakter zeigt als in irgend einem, auch dem schlechtesten menschlichen Charakter. Laßt uns doch einen Augenblick einhalten und bedenken, was das Leiden in der Natur bedeutet. Da sehen wir Zähne und Krallen, die zum Mord gewetzt, Haken und Saugnäpfe, die zur Qual gebildet sind, überall eine Herrschaft des Schreckens, des Hungers, der Krankheit, mit strömendem

---

[1]) 1. Tim. 2,4.
[2]) James 140.

Blut und zuckenden Gliedern, mit keuchendem Atem und unschuldigen Augen, die sich trübe in den Todesschauern grausamer Qual schließen."[1]) „Wenn wir die Bestimmtheit und Strenge, mit welcher jedes Vergehen gegen die „Naturgesetze" von der Natur bestraft wird (gleichgültig, ob es auch nur aus Unwissenheit entsprungen ist), mit der außerordentlichen Unbestimmtheit und Laxheit vergleichen, mit welcher sie einem Vergehen gegen die „moralischen Gesetze" begegnet, dann müssen wir doch fühlen, daß dieses System der Gesetzgebung gänzlich von einem verschieden ist, welches eine irgend anthropopsychisch zu nennende Intelligenz erdacht haben würde."[2]) Allem dem gegenüber fragen wir: Ist dieses Seufzen der Kreatur denn alles? Steht ihm nicht ein vielleicht unvergleichlich viel größerer, vielleicht ebenso großer Komplex von Freuden gegenüber? Wissen wir denn, ob eine andere, leidenlose, Weltentwicklung möglich war, ja läßt nicht gerade das Vertrauen auf Gott eine solche undenkbar erscheinen? Ist die Gerechtigkeit Gottes verpflichtet, jedem dasselbe Maß von Lust zu verleihen? Schuldet er jedem dasselbe Quantum von religiös-sittlichen Seelenkräften? Ist nicht ein Paulus oder Zinzendorf von einem inkorrigiblen Lustmörder oder geborenen moralischen Irren, der doch auch ein Mensch ist, schon von der Geburt an himmelweit verschieden? Jene jugendlichen Monstra, die in den Höhlen der Schande und des Verbrechens als Geißeln der Menschheit heranwachsen und notwendig verkümmern, weil weder die gesetzlichen Bedingungen seelischer Hygiene vorhanden sind, noch ein supranaturaler Gnadenakt sich ihrer erbarmt, jene Ungeheuer, deren Verbesserlichkeit kein Indeterminist zu hoffen wagt, sie sind ja gewiß eine furchtbare Glaubensprobe. Und doch, wenn sie uns den Abstand zwischen einer rohen, schrecklichen Wirklichkeit und jenen idealen Zwecken verdeutlichen, die ja vom göttlichen Willen allein als zu erstrebende gesetzt werden, wenn sie uns ansporhen zu rettender Samariterliebe und dabei das riesengroße Glück verschaffen, da und dort, wo das Elend noch nicht zu weit vorgedrungen ist, Retter einer Seele zu sein, erfüllen dann nicht auch jene Unglücklichen eine

[1]) Romanes, Gedanken über Religion 64 f.

[2]) Romanes 66 f.

heilige Mission? Gewiß wünschten wir auch ihnen jeden Augenblick die Himmelsgabe eines reinen, liebedurchstrahlten Herzens, wie wir auch alles Leiden aus der Welt verbannt wünschten, und es ist der Wille Gottes, daß wir diesen Wunsch hegen. Ja er selbst will ein Reich des Friedens heranwachsen lassen; allein unser Gedanke ergründet niemals die Pläne der Weisheit des Höchsten, und nie wird unser blödes Auge die Umstände erkennen, die Gottes Gerechtigkeit und Gnade bestimmen. Was uns die leidende Vergangenheit und Gegenwart vorenthält, das bietet uns siebzigmal siebenmal eine Zukunft, da Gottes Ratschluß mehr und mehr offenbar wird, und das Ideal in der Wirklichkeit seine Wohnung aufschlägt. Zu dieser Hoffnung leitet allein der Determinismus: Weil der gute und böse Wille des Menschen so ohnmächtig ist, und alle Fäden des kosmischen Geschehens in der Hand des Höchsten zusammenlaufen, muß alles zum besten ausschlagen; wir aber sollen als Mitarbeiter Gottes Hand anlegen. Sein Wille geschehe nicht nur an, sondern auch in uns und durch uns. Würden die independenten Willen mit Millionen Scheeren jene feinen Fäden fortwährend durchschneiden, so wäre die Gerechtigkeit ihres gewissen Sieges und Fortschrittes verlustig und vom Zufall, den, wie wir sahen, schon der einzelne über sich hat, abhängig.

6. Die Gnade.

Das religiöse Bewußtsein nennt Gott gnädig, sofern er aus eigenem Willensentschluß dem Menschen die höchsten Heilsgaben zuwendet, auf die er zumal in Anbetracht seiner Sündhaftigkeit keinen Anspruch hätte.

Die Gnade ist nach Schweizer[1]) „der konkrete charakteristische Hauptausdruck für die Gottesidee der spezifischen Erlösungsreligion." Umsomehr fällt uns auf, daß die Dogmatik diese „Eigenschaft" teils nicht in der Gotteslehre behandelt (Schleiermacher, Biedermann, Scholten), teils einer andern Eigenschaft, besonders der Liebe unterstellt (Pfleiderer[2]), während doch die Gerechtigkeit, Güte, Weisheit usw. ganz ebenso nur eine Form der Liebe ausmachen. Löbliche Ausnahmen bilden

---

[1]) Schweizer, Die christl. Glsl. I, 361.

[2]) Pfleiderer, Grundr. 82.

Schweizer[1]) und Lipsius.[2]) Es ist schwer zu verstehen, wie in einer Religion, welche ebensogut wie „Erlösungsreligion" auch „Religion der Gnade" heißen könnte, ein solcher Unterschied vorkommt.[3])

Es stand zu erwarten, daß gerade an diesem Orte die streitenden Theorieen ihre besten Waffen aufbieten würden. Die Geschichte der christlichen Lehrentwicklung zeigt uns denn auch in der Tat die Richtigkeit dieser Vermutung.

Der Indeterminismus triumphiert: Seht ihr denn nicht ein, daß die freie Gnade Gottes nur an freie Wesen gerichtet sein kann? Eine aufgezwungene Gnade ist keine Gnade mehr, ebensowenig als eine partikuläre und unverlierbare Gnade. Die Tatsache des geistlichen Todes kann nicht auf einem Verschulden Gottes, sie muß auf dem unabhängigen Widerstand jener Verlorenen beruhen.

Dennoch scheint uns neben der Vorstellung der göttlichen Allmacht, Allweisheit und Allwissenheit keine einzige den Determinismus so offenbar zu bevorzugen, wie die der göttlichen Gnade. Die Dogmengeschichte allein dürfte dies kräftig genug beweisen. Welch mattes religiöse Bewußtsein spricht doch aus den Worten des Pelagius: „Nullo modo possum non habere possibilitatem boni"[4]) und denen seines Sekundanten Caelestius, der versichert „victoriam nostram non ex Dei esse adjutorio, sed ex libero arbitrio".[5]) Nie kann ein tieferes religiöses Bewußtsein sich mit dieser an den sonst so andersartigen Buddhismus antönenden Proklamation der Selbsterlösung zufrieden geben, nie sich begnügen mit dem sich in der Gegenwart so unverhohlen breit machenden Semipelagianismus und Synergismus, welcher schließlich doch dem Menschen das Verdienst seiner Buße, Wiedergeburt usf. zuschreibt. Gerade das Beste, Herrlichste, die göttliche Gnade und alle ihre Wirkungen sollten nicht einzig und allein Geschenk, unverdiente

---

[1]) Schweizer, Die christl. Glsl. I, 360—370.

[2]) Lipsius, Dogmatik 282 f.

[3]) Der Grund liegt wohl darin, daß die ganze Soteriologie schon in die Theologie verlegt würde, was aber vom Begriff der Religion aus nur zu begrüßen wäre. (S. o. S. 192.)

[4]) Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. I, 261.

[5]) a. a. O. 264.

Gabe sein? Gerade dort, wo Gottes Macht am nötigsten wäre, sollte nach Zwinglis Klage Gott aufhören, unendlich und Gott zu sein?[1]) Schon die Propheten des alten Testamentes fühlten sich hingerissen von einer höheren Gewalt, der sie nicht widerstehen konnten.[2]) Unsagbare Dankbarkeit erfüllte die Seele der Großen im Reiche Gottes, und sie hätten sich selbst auch nur ein Gran Weihrauch opfern wollen? Nein, die gratia praeveniens, die sich des Menschen annimmt im Zustande seiner Unfähigkeit zum Guten, die gratia irresistibilis, die den Menschen gewaltsam emporzieht aus den schwarzen Fluten des Verderbens, drängte sich einem Augustin und Luther als gewisseste aller Erfahrungen auf, und sie, die beide früher den Glauben als eine freie Tat des Menschen angesehen hatten, änderten ihre Ansicht, als ihnen der Sinn der Stelle aufging: „Was hast du, o Mensch, das du nicht empfangen hast.“[3]) Kein Fünklein von Anderskönnen darf dabei übrig bleiben, denn sonst verlöre die göttliche Gnade ihre Zuverlässigkeit.[4]) Durch Gottes Gnade einzig und allein, solâ gratiâ ist der Christ, was er ist:[5]) selbst das geringste spontan-independente Annehmen der Gnade wäre ein Raub und eine Unterschlagung angesichts der Allwirksamkeit des göttlichen Heilsratschlusses.

Würde sodann mit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nicht auch die Notwendigkeit der Sendung Jesu, seines Lehrens, Leidens und Sterbens geleugnet?[6])

Dieses Argument scheint für ein tief religiöses Gemüt nach dem Zeugnis der Geschichte einleuchtender als irgend ein anderes. Für die vulgäre Frömmigkeit besitzt allerdings ein anderes größere Durchschlagskraft. Müller faßt es in folgende Form: Beim Indeterminismus „hätte niemand das Recht es auch nur unwahrscheinlich zu finden, daß, wer heute ein wiedergeborner Christ ist, sich nicht morgen in einen ruchlosen Bösewicht verwandelt haben,

[1]) Schweizer, Die Glsl. der ev.-ref. Kirche I, 80.

[2]) S. o. S. 193 f.

[3]) Augustin, De praedestinatione sanctorum 3 (bei Vatke, Religionsphil. 615). Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. II, 226 f. Luthardt 99 ff.

[4]) Müller II, 55.

[5]) 1. Kor. 15,10.

[6]) Lipsius, Dogmatik 384.

daß der Engel vor dem Throne Gottes nicht im nächsten Augenblick zum Teufel geworden sein wird, und umgekehrt; denn der gleichgültigen Freiheit[1]) liegt das Abspringen von einer gewählten Richtung vollkommen ebenso nahe als das Verharren. Darum müßte diese alles in Frage stellende Unsicherheit auch fortdauern in alle Ewigkeit; sie könnte nur aufgehoben werden durch Vernichtung dieser Wahlfreiheit, welche doch zum Wesen nicht allein des Menschen, sondern des persönlichen Geschöpfes überhaupt gehören soll. Ja näher erwogen verlieren alle diese Begriffe, Stand der Heiligung und Sündendienst, Wiedergeborner und Unwiedergeborner, Engel und Teufel, Reich Gottes und Welt, Himmel und Hölle, ihre Bedeutung; denn sie alle beziehen sich auf Zustände, die nicht auf Naturbestimmtheit, sondern auf einer Entschiedenheit und beharrlichen Richtung des Willens beruhen. Eine solche aber gibt es nicht nach dieser Freiheitslehre, sondern jede einzelne Willensbestimmung ist ein absoluter Anfang, durch nichts Gewordenes bedingt."[2]) Wir erklären uns mit diesen Ausführungen völlig einverstanden.

Es ist höchst bezeichnend, daß auch die Naturphilosophie der Theologie den Determinismus empfiehlt, und letztere tut wohl daran, ihre Kollegin bei ihren Aussagen zu behaften. Wundt äußert sich: „Indem der Charakter der Persönlichkeit aus einem jenseits der individuellen Existenz liegenden Kausalzusammenhange hervorwächst, weist auch die Willensbestimmung über den Bereich des Einzellebens hinaus und kann daher niemals aus den Faktoren des letzteren berechnet werden. Jene über dem Einzelleben stehende Ursache ist selbst aus einem noch entfernteren Kausalzusammenhang erwachsen, dessen Verfolgung erst in dem Zusammenhang des Weltlaufes ein Ende findet. So aufgefaßt findet die religiöse Anschauung, die den Willen symbolisch als ein Geschenk Gottes bezeichnet, ihre Berechtigung."[3]) Auch Ribot äußert sich, sogar in seiner späteren, materialistischen Periode, sehr respekt-

---

[1]) Wir können genau ebensogut sagen: der indeterministischen Freiheit, da sie sich niemals durch die Motive gebunden fühlt und darum eben doch, mag man einwenden, was man auch will, gegen sie relativ gleichgültig ist.

[2]) Müller II, 55.

[3]) Wundt, Vorlesungen 474 f.

katastasis. Und so erwartet denn der durch den Determinismus bedingte Glaube, wie ja die Hoffnung aller Christenheit, die Lösung der tragischen Dissonanzen in einer herrlichen Zukunft, da Gott ist Alles in Allem,[1]) und auch gegenüber den schlimmsten Sündern gelten wird das befreiende Wort: Ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott hat alles, alles zum Guten gewendet. Nur erscheint dieser erlösende Ausgang nicht als Produkt eines von außen geübten Gegenstoßes, sondern als notwendiges Entwicklungsglied der früheren Vorgänge. In jenem Reiche, das die Bitte des Unser-Vaters ersehnt, dessen Verwirklichung den Gipfel alles christlichen Hoffens ausmacht, ist einst die Sünde überwunden, und der Universalismus des Heils bleibt nicht länger ein bloßes Postulat, dessen Nichterfüllung den Christen in Trauer versenkt. Der Mißklang, welcher nach Schleiermachers Bemerkung zurückbleibt, wenn wir uns unter der Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tode einen Teil des menschlichen Geschlechts von der Aufnahme in die Gemeinschaft der Erlösten gänzlich ausgeschlossen denken sollen,[2]) ist damit verstummt in der königlichen Gewißheit, daß nichts, nicht einmal der alte Widersacher, die Sünde, ewig zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu. Und so vollzieht sich vor den Augen des Deterministen das Wunder aller Wunder. Wie sollen wir es beschreiben?

Solâ gratiâ gratia sola! Durch die Gnade allein die Alleinherrschaft der Gnade!

---

[1]) 1. Kor. 15, 28.

[2]) Schleiermacher, Der christl. Glaube II, 237.

III. Hauptteil: Die philosophische Ergründung der physischen und psychischen Erfahrungsbegriffe.

Kap. 14. Der erkenntnistheoretische und metaphysische Ausgangspunkt.

Wir haben im Vorhergehenden, nach naturwissenschaftlichen und psychologischen Grundsätzen arbeitend, eine Menge von tatsächlichen Abhängigkeitsbeziehungen des Willens ausfindig gemacht. Gleichzeitig sahen wir, daß eine große Anzahl vorgeblicher Tatsachen, welche gegen die Annahme der Willensdeterminiertheit sprachen, gar nicht existieren; ja kein einziges Argument, das deutlich zu seinen Gunsten spräche, begegnete uns. Damit ist indessen unsere Aufgabe noch keineswegs erledigt. Denn einerseits stellen schon die empirischen Tatsachen eine Reihe von Fragen an uns, deren zuverlässige Beantwortung wir, wenn sie sich dann und wann einstellten, übereinstimmend mit dem Verfahren sämtlicher Einzelwissenschaften einfach voraussetzten oder abwiesen. Jetzt aber wollen sie ausdrücklich bereinigt sein. Vor allem handelt es sich um den Nachweis des Rechtes, mit dem wir aus der konstatierten Regelmäßigkeit bestimmter Vorgänge zu der Behauptung ihrer kausalen Verknüpfung und ihrer notwendigen, eindeutigen und gesetzmäßigen Abfolge, kurz ihrer Determiniertheit übergehen dürfen. Alle diese Fragen laufen schließlich auf die nach dem Wesen der physischen, psychischen und psychophysischen Kausalität hinaus. — Anderseits ist noch auszumachen, ob nicht außer den festgestellten Bedingungen des Wollens irgendwelche andere vorhanden seien, die wegen ihrer Kleinheit und Seltenheit, oder wegen ihres transzendenten Charakters der empirischen Untersuchung entgingen und ewig entgehen müssen, und dennoch für den Ausfall der gesamten Willenshandlung in deterministischem oder indeterministischem Sinne maßgebend sind.

Wir empfinden daher das Bedürfnis nach einer philosophischen Bearbeitung der wissenschaftlichen Ergebnisse. Denn unter Philosophie verstehen wir nichts anderes, als den Inbegriff derjenigen logischen Bestrebungen, welche die von den Einzeldisziplinen herausgestellten Erfahrungsbegriffe, seien sie theoretischer oder praktischer Natur, zur Klarheit und Deutlichkeit erheben, m. a. W. in ihre Tiefen eindringen und sie insgesamt zu einem widerspruchslosen System vereinigen wollen.

Richtet sich dieses Streben auf Erfahrungsbegriffe, welche sich der Wirklichkeit zuwenden, so entsteht die Metaphysik. Beschäftigt es sich mit denjenigen, welche aus der Reflexion über die Tätigkeit des Erkennens hervorgehen, so erhebt sich die Erkenntnistheorie. Erstere ist somit Philosophie des Erfahrenen überhaupt, wobei die Beziehungen des Seienden zum Subjekt höchstens als Spezialfall des objektiven Geschehens in Betracht fallen. Letztere können wir als Philosophie des Erfahrens definieren. Sofern alle objektive Erkenntnis, wie schon der Name andeutet, auf der Tätigkeit des Erkennens beruht, hängt ihre Natur von der der letzteren ab, weshalb die Annahme nahe liegt, daß die Erkenntnislehre der Metaphysik im Systeme notwendig vorangehen muß. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß der Erkenntnistheoretiker unter Umständen, zumal um gewisse Vorgänge zu verstehen, metaphysische Ergebnisse verwerten muß. Ob die Erkenntnislehre in der Praxis und im Systeme endgültig an der Spitze der gesamten Philosophie marschiert, wie Kant fordert, ob sie der Metaphysik nachfolgen müsse, wie Paulsen will, ob sie der letzteren als Introitus (Erhardt)[1], oder als Kulminationspunkt (Windelband)[2] einzuverleiben sei, oder ob umgekehrt die Metaphysik in die Erkenntnistheorie einzuflechten sei (Hegel), oder endlich ob die Erkenntnistheorie an verschiedenen Orten vorkommen soll, hängt von den speziellen Ergebnissen der Untersuchung ab. Von vornherein stellen wir zwei Grundsätze auf: Falls eine voraussetzungslose Theorie des Erkennens zu gewinnen ist, so hat sie, da alle Erkenntnis auf Erkennen ruht, den Vorzug. Ferner: Wie auch das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Meta-

---

[1]) Franz Erhardt, Methaphysik, Bd. I, S. V.

[2]) W. Windelband, Über die Gewißheit der Erkenntnis. S. 94.

physik sich herausstelle, auf alle Fälle müssen sie mit einander in Einklang stehen.

Wir nehmen daher — zunächst versuchsweise — die aus dem Begriff des Erkennens aufsteigenden Fragen direkt in Angriff. Als solche sind zu nennen: Was ist Erkenntnis? Welche Bedeutung hat ihr Inhalt? Fällt sie vollständig oder teilweise zusammen mit ihrem Gegenstand, oder enthält sie nur gewisse Aussagen, welche ganz oder in einzelnen ihrer Bestandteile für einen außerhalb ihrer selbst liegenden Gegenstand gültig sind? Wieweit vermag sie intensiv in der Ergründung der Merkmale ihres Objekts und extensiv in der Aufsuchung aller Wirklichkeitsteile ihre Aufgabe zu erfüllen? Wie kommt sie zu stande? — Es ist nicht unseres Amtes, hier alle diese Probleme zu lösen. Allein soweit das Verständnis der empirischen und einer etwaigen transzendenten Wirklichkeit von ihnen abhängt, dürfen wir uns ihrer nicht entschlagen, da wir uns nicht des wohlfeilen Kniffes bedienen wollen, ein paar im Zusammenhang nicht begründete „Lehnsätze" vorzuschieben, und den, der sich ihnen nicht autoritätsgläubig unterwirft, einfach stehen zu lassen.

Wir gehen, wie sich aus dem Gesagten ergibt, von den Merkmalen des Begriffes des Erkennens aus, wobei wir uns hüten wollen, irgend eine herzugetragene Theorie über das Erkennen in diesen Begriff hineinzulegen. Unter Erkennen verstehen wir immer ein Denken, welches sich auf ein Wirkliches bezieht.[1])

Kaum haben wir diese Bestimmung ausgesprochen, so ist uns der Weg gesperrt, bis wir über das Verhältnis der beiden Beziehungsglieder Aufschluß gegeben haben.

Dabei erinnern wir uns, daß unser Interesse auf zwei Punkte gerichtet ist: Die in den Begriffen der physischen, psychischen und psychophysischen Kausalität liegenden Probleme erheischen zunächst eine Antwort auf die Frage: Gibt es überhaupt eine Erkenntnis der wahren Beschaffenheit, des wirklichen Wesens der empirisch aufgefundenen Objekte? Das Urteil über die Möglichkeit und Wirklichkeit von außerempirischen Teilursachen der Willensbetätigung als letzten Instanzen sodann ruht auf dem Problem: Ist eine derartige, die Erfahrung graduell oder qualitativ trans-

---

[1]) Wundt, System der Philosophie. S. 85.

zendierende Welt, welche für die empirische Bedeutung hätte, als möglicher oder wirklicher Erkenntnisinhalt anzunehmen?

Der Begriff des Erkennens, wie wir ihn empirisch vorfinden, enthält bereits die Erwartung, daß im Erkenntnisinhalt, diesem Gedachten, eine Bestimmtheit des von ihm ausgesagten Wirklichen enthalten sei. Ein Erkennen, welches nicht irgendwie eine Korrespondenz mit dem Erkenntnisobjekt enthielte, wäre ein Widerspruch. Nun mag es ja ganz wohl der Fall sein, daß es ein Erkennen nicht gibt, und der Begriff eines solchen zu den rein fiktiven gehört. Nach unserer Definition der Philosophie und Erkenntnistheorie bleibt uns jedoch nichts andres übrig, als von dem Erkenntnisbegriff und damit der Annahme der Möglichkeit einer Korrespondenz von Denken und Sein auszugehen. Sogar der Skeptizismus erlaubt sich diese Voraussetzung, und schließlich schreibt er sogar wenigstens der Behauptung, es könne Erkenntnis nicht geben, Erkenntniswert zu.[1])

Welche Voraussetzungen müssen nun gemacht werden dürfen, damit eine derartige Erkenntnis der empirischen Welt möglich sei? Gelingt es uns, die erforderliche Anzahl von solchen Voraussetzungen aus dem Begriff oder der empirischen Erscheinung des „Erkennens" zu gewinnen und widerspruchslos zu vereinigen, so haben wir nach dem im vorigen Absatz Gesagten genügend Anlaß, auch von einer Gültigkeit, selbst wenn sie nicht bewiesen ist, überzeugt zu sein. Läßt sich freilich ein Weg auffinden, auf dem wir notwendige und absolute Erkenntnisgewißheit erlangen, so werden wir ihn gern betreten.

Die möglichen Voraussetzungen des Erkennens ergeben sich uns am leichtesten, wenn wir die wichtigsten erkenntnistheoretischen Standpunkte gruppenweise geordnet besprechen.

I. Kritik der bedeutsamsten erkenntnistheoretischen Standpunkte.

Vier Ansichten, die sich im Einzelnen unter sich mannigfach differenzieren, scheinen für eine voraussetzungslose Erkenntnislehre allein denkbar. Zwei von ihnen können wir als immanent oder monophyletisch bezeichnen, weil sie, von einem der im

[1]) Lotze, Logik 474.

Erkennen enthaltenen Beziehungsglieder ausgehend, aus ihm allein den Erkenntnisinhalt erklären, während die beiden andern, weil sie beider Glieder zu diesem Zwecke bedürfen, transgressiv oder dyophyletisch heißen mögen. Ebenso unterscheiden wir eine realistische und eine subjektivistische Anschauung. Die unterscheidenden Merkmale beider sind nicht ganz selbstverständlich. Dem Anschein nach würde es sich empfehlen, subjektivistisch diejenigen Theorien zu nennen, welche den Inhalt der Erkenntnis als bloßen Bewußtseinsinhalt ohne transsubjektive Realität auffaßten, wobei dann immer noch angenommen werden dürfte, daß im Bewußtsein selbst eine Wirklichkeit rein oder mit subjektiven Elementen vermischt enthalten wäre. Realismus wäre dann jede entgegengesetzte Lehre, welche als „Gegebenes" des Erkennens die Wirklichkeit selbst, oder auch die mit subjektiven Zutaten durchsetzte oder durch subjektive Umformungen alterierte Wirklichkeit selbst betrachtete. Wir hätten dann an dem Merkmale, ob in der Erkenntnis nur ein Gedachtes, oder die Wirklichkeit selber auftritt, ein bequemes Kriterium, die einzelne Theorie dieser oder jener Richtung zuzuweisen.

Allein so wichtig diese Unterscheidung für eine formale Erkenntnistheorie auch sein mag, wir können sie an diesem Orte doch nicht aufnehmen, da sie die Aufsuchung der Erkenntnisbedingungen, auf die es uns allein ankommt, nicht erleichtert. Zwar könnte man allerdings anscheinend den Erkenntnisgehalt der beiden immanenten Theorien aus der bloßen Herkunft ihres Materials folgern: Ist das dem Denken Gegebene nichts als Denken oder irgend etwas von ihm Erzeugtes, so kann letzteres seine Beziehung auf ein Gedachtes und damit einen Erkenntniswert dieser Aussagen allerdings angeben, allein der Begriff des Erkennens ist damit offenbar aufgehoben, da in diesem, wie wir wissen, die Relation zu einem Wirklichen angegeben ist. An dem umgekehrten Hindernis scheiterte ein so verstandener immanenter Realismus: Ihm ginge das Erkenntnismerkmal des Denkens verloren. Die ganze Fruchtlosigkeit dieser Einteilung ergäbe sich jedoch erst bei den allein in Betracht kommenden transgressiven Theorien: Offenbar könnte eine Objekts-Vorstellung, welche nur auf eine Wirklichkeit bezogen werden wollte und sie nicht selbst in sich schlösse, die Natur ihres Gegenstandes

unter günstigen Umständen hundertmal sicherer erkennen lassen, als ein durch die Subjektivität verzerrtes, aber in sie eingegangenes Wirkliches selber, das nicht rein herausgeschält werden könnte. Wie dürfte bei diesem Sachverhalt jene Ansicht subjektivistisch, diese hingegen realistisch genannt werden?

Wir halten daher die Begriffe „Realismus“ und „Subjektivismus“ nach einem ganz anderen Gesichtspunkt auseinander. Darnach nämlich, ob das gedanklich zu bearbeitende Material der Erkenntnis, das „Gegebene“, von dem einen oder andern Glied der im Erkennen ausgesagten Beziehung „gegeben“ sei resp. mit ihm zusammenfalle. Wir sehen allerdings schon jetzt ein, daß die Grenze zwischen den beiden transgressiven Theorien möglicherweise schwer zu ziehen sein wird.

Nach diesen Vorbemerkungen sind wir in der Lage, die vier Theorien des Erkennens selbst in ihrem Verhältnis zum Erkenntnisproblem zu analysieren.

1. Der immanente Realismus.

Der immanente Realismus vertritt die These: Von vornherein gegeben ist dem Erkenntnissubjekt, sowie es auf Erkenntnis ausgeht, die Wirklichkeit selbst. Dabei kommen hauptsächlich drei Vorstellungen vor: Die Wirklichkeit selbst steht vor mir und macht entweder meinen Bewußtseinsinhalt aus (letzterer hat also transsubjektive Wirklichkeit), oder geht in mich ein (naivste Form des Realismus). Ebenso ist von vornherein denkbar, daß sie sich restlos in mein Bewußtsein „projiziert“; mein Bewußtseinsinhalt hat als solcher nur subjektive Wirklichkeit, allein seine materiellen Bestimmungen sind einzig von der Außenwelt hervorgerufen und geben ihr adäquates Bild (naiver Projektionsrealismus), oder endlich wäre anzunehmen, daß wenigstens ein Teil der Bestimmungen der Wirklichkeit sich mir in ihrer wirklichen Beschaffenheit offenbart (kritischer Projektionsrealismus). Das deutlichste negative Kennzeichen dieses Standpunktes ist die Passivität oder reine Rezeptivität des Erkenntnissubjekts.

Die naivste Gestalt des Realismus behauptet also: In der Wahrnehmung eines Hauses tritt mir der Gegenstand selbst, nicht nur sein Bild, entgegen. Wäre dies richtig, so hätten wir spielend das Ideal der Erkenntnis erreicht. Denken und Gedachtes sind

identisch, folglich stimmen sie auch in allen Teilen überein. Allein abgesehen von dem bereits erwähnten Zweifel, ob eine solche Aufhebung des gedanklichen Charakters noch Erkennen sei, wirft eine kurze Überlegung diese Theorie zu Boden. Du siehst einen 4000 m hohen Berg. Offenbar muß der Berg mit dir in Verbindung treten, damit die Wahrnehmung seiner entstehe. Folglich habe ich Rechenschaft zu geben über die Art dieser Verbindung zwischen Ding und Subjekt und kann die Bestimmtheit des letzteren nicht einfach ignorieren. Geht die Wirklichkeit selbst ins Bewußtsein über? — Wir fragen einfach: Wo findet denn die Wahrnehmung statt? Nicht auf dem Gipfel oder an den Wänden des Berges, sondern vor demselben, in deinem Kopfe oder Bewußtsein. Wie? Hättest du dort wirklich einen Hohlraum von über 4000 m Höhe und entsprechender Breite? Und doch müßte es der Fall sein, wenn deine Wahrnehmung wirklich ihren Gegenstand selbst enthielte.

Dem naiven Projektionsrealismus begegnen die bekannten Einwände: Die Sinne geben, wenn sie veränderten Bedingungen unterworfen werden, ganz verschiedene Auskünfte über die Dinge, ohne daß die wahrgenommenen Zusammenhänge Veränderungen dieser letzteren selbst für wahrscheinlich erklärten. Die Sonne sieht am Horizonte größer aus, als im Zenith, ohne daß jemand vermutete, sie selbst habe sich aufgeblasen. Das stehende Quadrat scheint eine größere Höhen- als Breitendimension zu besitzen. Wäre es deshalb zu hoch, um ein Quadrat zu heißen? Ferner: Du nennst die Traube „süß“ und legst ihr damit die Eigenschaft der Süße bei. Aber „süß“ bedeutet doch nur eine Empfindung, die vermittelst der Geschmacksnerven in einem Bewußtsein entsteht und außerhalb der Geschmacksnerven so wenig vorkommt, wie ein Leibschneiden außerhalb eines Organismus. Nicht anders verhält es sich mit Farbe, Ton, Geruch usw. Schon die Physik sieht das eigentliche Wesen des Lichtes in Ätheroszillationen, des Tones in Luftwellen, und die Physiologie vollends weist nach, daß niemals Bilder von Gegenständen, sondern immer nur Nervenerregungen ins Innere der Schädelkapsel gelangen können. Die Psychologie endlich belehrt uns, daß ohne spontane Tätigkeit nicht einmal die einfachste Wahrnehmung aus dem Komplex unserer Empfindungswelt zustande kommen könnte.

Der kritische immanente Projektionsrealismus (Lockes Lehre von den primären und sekundären Qualitäten) scheidet daher die Sinnesqualitäten vom eigentlichen Erkenntnisinhalt aus, sucht indessen durch diese einfache Subtraktion die übrigen Merkmale, nämlich Dichtigkeit, Ausdehnung, Gestalt und Beweglichkeit als zutreffende Bilder der Wirklichkeit zu retten.[1] Es wird somit eine Erkenntnis für möglich gehalten, bei welcher die logische Tätigkeit keine andere Rolle spielte, als das Staubtuch, welches die Spinnengewebe wegfegt und bereits entfernt sein muß, wenn das Erkennen beginnt. Da also die subjektiven Zutaten wegfallen, und der übrigbleibende Inhalt in all seinen Merkmalen auf die Wirklichkeit zu beziehen ist, fällt auch diese Ansicht unter den immanenten Realismus.

Dem gegenüber wiesen schon Berkeley und Hume nach, daß jene angeblich die unverfälschte Wirklichkeit abspiegelnden Bilder genau dem nämlichen Gerichte wie die Sinnesqualitäten verfallen müssen. Die Dichtigkeit z. B. sprechen wir den Dingen zu, weil unser Tastsinn einen unüberwindlichen Widerstand antrifft, und gelten die Aussagen der Sinne nicht für Eigenschaften der Dinge, so fällt offenbar auch die Dichtigkeit als reine Wirklichkeitseigenschaft dahin. Ebenso verhält es sich mit Ausdehnung, Gestalt und Bewegung.

Der immanente Realismus vermag daher dem Erkenntnisbedürfnis nicht zu genügen.

2. Der immanente Subjektivismus.

Nachdem der immanente Realismus versagt hatte, war es selbstverständlich, daß man zunächst einfach das umgekehrte Verfahren einschlug, nämlich das Erkennen als Denken, als subjektive Funktion, oder, vorsichtiger ausgedrückt, als bewußten Vorgang ins Auge faßte und aus der Tätigkeit des Subjekts oder seelischen Erlebnissen den Erkenntnisinhalt abzuleiten versuchte. So verkündete man denn: Gegeben sind immer nur Vorstellungen; selbst der Gedanke einer transsubjektiven Wirklichkeit ist nur eine Vorstellung, und somit wird die sogen. Wirklichkeit auf das subjektive Denken oder wenigstens auf das bewußte seelische oder seelen-

[1] J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. I, Buch II. Kap. 8, § 15.

lose Erleben zurückgeführt, wobei dann entweder schon der Wahrnehmung oder nur dem rein logisch-abstrakten Denken Wirklichkeitscharakter zuerkannt wurde.

Es liegt angeblich im Wesen der Sache, daß diese Erkenntnistheorie nicht mit absoluter Stringenz widerlegt werden kann. Seit Hume herrscht hierüber ziemliche Übereinstimmung. Denn was man auch vorbringen möge, um dem Bannkreise des Subjekts zu entschlüpfen, es wäre wiederum eine Setzung dieses Subjekts und damit ein Stück dieser Sphäre selbst. Und so verspottet denn der immanente Subjektivist den, der außerhalb seines Denkens eine Wirklichkeit nachweisen will, als einen Münchhausen, der nach seinem Zopfe greift, um sich an ihm aus dem Sumpfe zu ziehen.

Wir können die Denknotwendigkeit dieses Solipsismus nicht anerkennen und protestieren sogar sehr energisch gegen die Behauptung seiner Unwiderleglichkeit. Hören wir einmal seine Beweisführung: Schon Berkeley erklärte es für einen Widerspruch, Dinge zu denken, die außerhalb unserer Gedanken existieren, oder zuzugeben, daß die Vorstellung eines Dinges nur in uns existiere, daß aber außerhalb des Geistes dennoch Dinge vorkommen, deren Ebenbilder die Wahrnehmungen seien; denn Vorstellungen könnten nur Vorstellungen, nicht aber Dingen ähnlich sein.[1]) Diesen Gedanken schließen sich Fichte und unter den Lebenden mit einer bedeutsamen Veränderung, welche in Bälde Erwähnung finden wird, die Vertreter der sog. immanenten Philosophie, besonders W. Schuppe, J. Rehmke, R. von Schubert-Soldern und M. R. Kauffmann an.[2]) Schuppe bringt seine Hauptargumente in die bestechende Form, der Gedanke eines außerhalb des Bewußtseins existierenden Gegenstandes hebe sich selbst auf, weil er die Zumutung enthalte, ein Ding gleichzeitig zu denken und außerhalb des Denkens vorauszusetzen, also nicht zu denken, wobei man höchst naiver Weise ein und denselben Bewußtseinsinhalt verdoppele, indem man ihn im selben Augenblick als innerhalb und außerhalb des Bewußtseins existierend denke,

---

[1]) F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. III, 128.

[2]) Vergl. Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Erster Artikel, Philos. Studien, Bd. XII, 307—408.

oder, wie von Schubert-Soldern sagt: „Man stellt dem im Bewußtsein befindlichen Gegenstand einen gleichen oder ähnlichen gegenüber, bei welchem man von Bewußtsein vollständig abstrahiert."[1]) Der Schluß auf ein jenseits des Bewußtseins Gelegenes ist falsch, denn „jeder Schluß von einem Bewußtseinsdatum ist selbst wieder ein Bewußtseinsdatum. Das Erschlossene muß denkgemäß sein, ist es das nicht, dann ist es falsch, aber nicht transzendent."[2]) Es ist unerfindlich, „worin noch die Existenz der Körperwelt bestehen könnte, wenn wir wirklich von ihrer Qualität als Inhalt oder Objekt von Bewußtsein abstrahieren."[3])

Der logische Fehler dieser Denkweise ergibt sich aus folgender Überlegung: Von Widerspruch dürfen wir nur dann reden, wenn über eine und dieselbe Sache unvereinbare Aussagen gemacht werden. Ohne absolute Identität des Gegenstandes sind real kontradiktorische Sätze unmöglich. Nur dann wäre es somit ein Widerspruch, Dinge zu denken, die außerhalb der Gedanken existieren, wenn 1. von ein und demselben Ding gesagt würde, es existiere innerhalb und außerhalb des Bewußtseins, und wenn überdies 2. letztere Existenzformen sich gegenseitig ausschließen würden. Allein die erstere Annahme wird höchstens vom naiven Transgressionsrealismus geteilt, und diesen haben wir verworfen. Schon der immanente Projektionsrealismus dagegen hielt Ding und Vorstellung auseinander. Letztere Annahme dagegen, daß eine transsubjektive Wirklichkeit nicht auch bewußt werden könne, ist von vornherein keineswegs gewiß. Sogar die naive Anschauung, welche das Bewußtsein wie ein leeres Zimmer betrachtet, in welches die Sonnenstrahlen der Dinglichkeit dringen, will zuerst widerlegt sein, bevor man von dieser Unverträglichkeit etwas weiß. In ähnlicher Weise wie Berkeleys bestreiten wir Schuppes Argumentation. Gewiß höbe sich die Projektionslehre selbst auf, wenn sie uns zuerst zumutete, ein Ding zugleich bewußtseinsimmanent und transzendent zu denken, und wenn darin erst noch die

[1]) von Schubert-Soldern, Über Transzendenz des Objekts und Subjekts 41.

[2]) von Schubert-Soldern 43.

[3]) W. Schuppe, Die natürliche Weltansicht. Philos. Monatshefte. Bd. 30, S. 14.

Forderung enthalten wäre, es überhaupt nicht zu denken. Allein gerade diese Folgerung, daß es gleichviel bedeute, ein Ding außerhalb des Denkens vorauszusetzen, und ein Ding überhaupt nicht zu denken, bestreitet der Projektionsrealismus und -subjektivismus. Mit Recht, denn diese Konsequenz dürfte nur gezogen werden, wenn man vorher wüßte, daß das Denken darauf angewiesen wäre, ewig nur sich selbst zu betrachten und zu bearbeiten, während doch jene anderen Theorien gerade von der Ansicht ausgehen, daß dem denkenden Subjekt irgendwelche Stoffe, die nicht von je her in seinem eigenen Wesen gelegen waren, gegeben werden. Daraus, daß etwas für mein Bewußtsein vorhanden ist, folgt noch keineswegs, daß es zu nichts anderem, als zu diesem Beziehungen haben kann, geschweige denn, daß es aus ihm selbst geschöpft worden wäre. — Daß es sich, wenn man den Erfahrungsinhalt einerseits als Bewußtsein, anderseits als den bewußtseinsförmigen Ausdruck einer vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit faßt und deshalb Vorstellung und Objekt trennt, um keine Verdoppelung handelt, liegt auf der Hand. Verdoppelung ist nur dann denkbar, wenn ein Objekt zweimal in wesentlich derselben Existenzform vorkommt. Im vorliegenden Falle aber handelt es sich um einen Vorstellungsinhalt und um eine Wirklichkeit. Ist der Baum verdoppelt, wenn er Schatten wirft?

Dies gibt von Schubert-Soldern an der oben erwähnten Stelle zu. Doch nun beruft er sich auf die Grundwahrheit: Jeder Schluß von einem Bewußtseinsdatum sei selbst wieder ein Bewußtseinsdatum. Da haben wir ja eben jenes Argument, das man als unwiderleglich ausgab. Allein man bedenke: Das Bewußtsein ist uns niemals nur als solches, sondern stets als inhaltlich bestimmtes gegeben. Wie? Wenn nun dieser Inhalt auf ein von meinem Denken unabhängiges Wirkliche deutet, so müßte ich diese Aussagen Lügen strafen, weil sie ja mehr sagen, als ein nacktes, inhaltsleeres Bewußtsein? Dann hätten wir doch wahrlich das Schauspiel eines neuen Münchhausen, der im Sumpfe steckend die befreiende Stange zurückweist mit der hartnäckigen Begründung: Weil die eignen Haare ihn nicht befreien, so könne es auch niemals ein anderes Rettungsmittel, das ja nicht einmal mit ihm verwachsen sei und daher trüge!

Von Denknotwendigkeit dieser Gedankengänge ist somit gar

keine Rede. Dafür erheben sich schwere Bedenken, wenn wir gewisse logische Operationen mit den Objekt-Vorstellungen vornehmen. So folgte z. B. aus der Vorstellung „heranwachsendes Kind“, welche allezeit sich selbst identisch gesetzt werden kann (die Vorstellung „heranwachsendes Kind“ ist immer sich selbst identisch), daß das heranwachsende Kind sich nicht veränderte, weil ja Vorstellung und Gegenstand zusammenfallen.

Ferner dürfte es dieser Lehre schwer fallen anzugeben, wie es sich erklärt, daß unsere Erfahrung uns beständig eine Wirklichkeit angibt, die von unserem Denken oder Vergessen, Phantasieren, Halluzinieren nicht abhängt. Sicherlich wäre es dieser Erkenntnistheorie unmöglich, den Unterschied zwischen Erfahrung und Halluzination von ihren Grundsätzen aus aufzuweisen.

Ebensowenig könnte sie die Gründe, weshalb wir unsere Wahrnehmungsbilder so und nicht anders sehen müssen, im Subjekte vorfinden.

Endlich ist uns von einem Subjekte, welches früher als seine Objekte da wäre, nicht das Mindeste bekannt.

Ein Punkt ist hier noch besonders zu erwähnen: Die eigentliche Bedeutung dieses Standpunktes. Sind alle Bewußtseinsinhalte *nur* meine Vorstellung, so habe ich allein Realität. Diese Vorstellung heißt bekanntlich *Solipsismus*. Vernimm, o Mensch: die Eltern, denen du dein Dasein dankst, sie leben nur in deinem Kopfe! Die monstrosen Verbrecher und großen Wohltäter der Menschheit, sie sind wirklich nur in dir! Wähntest du, daß lange vor deiner Geburt Aristoteles durch die Säulenhallen Athens wandelte, so überlege, daß Vergangenheit, Geburt, Aristoteles, Säulenhallen und Athen nur in deinem Bewußtsein vorhanden sind. Doch was sage ich? Verzeihe, wenn ich dich falsch belehrte. Du ließest dich überzeugen, daß du die ganze Wirklichkeit, Gott, Welt, dich selbst in deinem Bewußtsein tragest. Doch nein, *ich allein* trage sie und dich und deine Ideen allein in mir, und außer mir ist — Nichts! Ich denke, *Schopenhauer* hat nicht zu viel gesagt, wenn er die Lehre als würdig des Irrenhauses erklärt.

Für dieses Ergebnis ist es irrelevant, ob das wahrnehmungsmäßige Denken *Berkeleys* oder das abstrakt logische *Fichtes* Wirklichkeitsansprüche erhebe.

Einige Worte mögen jedoch über die immanente Philosophie, sofern sie sich von Berkeley trennt, geäußert werden. Von Schubert-Soldern macht dem großen englischen Bischof einen Vorwurf daraus, daß er in seiner Kritik beim transzendenten Subjekt stehen blieb.[1]) In Wirklichkeit gebe es indessen kein solches souveränes Subjekt, vielmehr gelte der Satz: Ohne Subjekt keine Objekte, ohne Objekte kein Subjekt. — Dieser Standpunkt ist deshalb so außerordentlich interessant, weil er die genaue Umkehrung der denkbar naivsten Form des immanenten Rationalismus darstellt, wonach die Wirklichkeit selbst, ohne auch nur in sichtbarer Weise dem Subjekte vermittelt zu sein, plötzlich im Bewußtsein vorkommt. Die immanente Philosophie jedoch läßt die Bewußtseinsinhalte urplötzlich als Wirklichkeit auftreten, wobei auch das Subjekt nur ein Phänomen, doch durchaus nicht eine gestaltende Kraft darstellt, und der subjektivistische Charakter der ganzen Lehre somit nicht im strengen Sinne des Wortes ausgesprochen, sondern nur darin angetönt ist, daß alle Erkenntnis nur Bewußtseinsinhalt sein soll. In Bezug auf unsere Aufgabe, wie in Bezug auf die Beweisführung unterscheidet sich jedoch diese Erkenntnislehre in keinem Punkte von der Projektionstheorie Berkeleys, sodaß wir uns hier mit Berufung auf das gegen jene Gesagte von ihr trennen können. Wir erwähnen nur noch das eifrige Bemühen der „immanenten Philosophie", dem Solipsismus zu entrinnen, was meistens mit Hilfe der Hypothese des „gattungsmäßigen Ich" geschehen soll. Doch halten wir diese Hypothese durch Wundts Kritik (a. a. O.) für erledigt.

Und so steht uns denn fest, daß die beiden immanenten Deutungen des Erkenntnisrohstoffes einerseits keine Denknotwendigkeit besitzen, anderseits unser Erkenntnisbedürfnis nicht befriedigen.

3. Der transgressive Realismus.

Der erkenntnistheoretische Ursprungsrealismus, welcher nach unserer Definition seinen Stoff von der Wirklichkeit selbst empfangen haben will, wird transzendental, sobald er zur Erklärung dieses „Gegebenen" Elemente zuziehen muß, die nicht

---

[1]) von Schubert-Soldern, Über Transzendenz des Objekts und Subjekts S. 23.

von der Wirklichkeit selbst dem Bewußtsein dargeboten wurden. Hierbei sind nun drei Fälle möglich: Entweder sagt man, das Gegebene sei Produkt einer Wirkung der Dinge auf das Subjekt, welches zu jenem in ideell-reale Wechselwirkung tritt (Biedermann), oder man gibt an, es stehen die Dinge zum Subjekt (Individuum) in einem nicht näher anzugebenden Korrespondenzverhältnis (Avenarius), oder endlich stellt man die Behauptung auf, das Erkenntnisobjekt sei gleichzeitig Wirklichkeit und Vorstellung (Wundt).

Zu ersterer Anschauung gelangt **A. E. Biedermann** durch Analyse des Bewußtseins in seinem ganzen Umfange.[1]) Bewußtseinssubjekt und Bewußtseinsobjekt seien jederzeit am Bewußtsein zu unterscheiden und dieses selbst sei nichts anderes als eine Beziehung zwischen beiden, „und zwar eine reale, ob auch eine ideell-reale: ein Sein des Objektes für das Subjekt, in dem Sinne, daß dieses Sein des Objektes wohl für das Subjekt real ist als ideeller Inhalt seiner selbst, aber ohne daß damit dessen Sein für sich (was dasselbe auch sein mag) realiter in dies sein Sein im Subjekte überginge.“ Immerhin setze die Bewußtseinsbeziehung eine gegenseitige reale Seinsbeziehung zwischen Subjekt und transsubjektivem, abgesehen von allfälligem Bewußtwerden für sich seiendem Objekt als Entstehungsbedingung voraus.[2]) Mit diesen Angaben soll nur etwas „Gegebenes“ beschrieben werden.[3]) Ferner sei in allem Bewußtseinsinhalt gegeben zweierlei Sein, nämlich materielles und immaterielles, sinnliches und übersinnliches oder, nach anderen Gesichtspunkten genannt, sinnliches und geistiges, dingliches und ideelles Sein, beide aber ungetrennt, konsubstanziell.[4])

Die Kritik stimmt heute allgemein darin überein, daß Biedermann viel zu viel als „Gegeben“ ansieht. Wenn auch an jedem Bewußtseinsakt ein Bewußtseinsinhalt (Objekt) und ein Bewußtsein-

[1]) Biedermann, Christl. Dogmatik, Bd. I, 72.

[2]) S. 73, 76. Biedermann drückt sich aus, das An-sich des Objekts bleibe nach wie vor, was es sei, ob es Bewußtseinsinhalt sei oder nicht.

[3]) Vgl. S. 71. (Der Grundsatz des reinen Realismus, daß das Bewußtsein und sein Inhalt voraussetzungslos rein so zu nehmen sei, wie es uns tatsächlich gegeben ist.)

[4]) 77 f.

habendes (Subjekt) unterschieden werden könnten, was Wundt auf Grund psychologischer Analyse bestreitet, was aber doch in dem Augenblick zutrifft, wo ich mir über mein Erkennen Rechenschaft zu geben beginne, und somit als „gegeben" anerkannt werden mag, wenn auch ferner in jeder Aussage eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt enthalten ist, so sind doch Reflexionsprodukte die Behauptungen, daß das Bewußtsein in einer Beziehung der beiden Glieder bestehe, daß diese Beziehung real, aber nur ideell-real sei, daß ihr eine völlig reale Wechselwirkung zwischen Subjekt und Gegenstand-für-sich entspreche. — Ganz falsch dagegen ist die Behauptung, daß in allem Bewußtseinsinhalt, der, wie wir wissen, im weitesten Umfang verstanden sein soll, ein materielles und ein immaterielles Sein gegeben sein soll. Nehmen wir z. B. den Bewußtseinsinhalt: „Ich habe Zahnschmerzen", so fragen wir umsonst nach einem „Materiellen". Überhaupt sind die Begriffe „materiell", „sinnlich", „ideell" usw., besonders aber der Ausdruck „konsubstanziell" so komplizierte Gebilde, daß nicht einmal ihr Name an den Eingangspforten einer Erkenntnistheorie stehen darf.

Eigentliche Widersprüche ergeben sich jedoch erst, wenn wir den Fortgang dieser Erkenntnislehre beleuchten. Vor der Hand ergibt sich für uns der Wunsch nach einer Auffassung, welche nicht mit so vielen mitgebrachten Koffern und Schachteln ins Haus fällt, sondern hübsch ordentlich seine rechtmäßige Besitzergreifung aufweist.

Genügt vielleicht die andere transgressiv-realistische Lehre, der **Empiriokritizismus**, dem Erkenntnisbedürfnis? Entschieden rüstet er sich mit großer Vorsicht, sofern er als gegeben durchaus nur Eines aufstellt: „Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfaltigen Bestandteilen, andere menschliche Individuen mit mannigfaltigen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher Abhängigkeit von der Umgebung an: alle Erkenntnis-Inhalte der philosophischen Weltanschauungen — kritischer oder nicht kritischer — sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme."[1] Von einer Wechselwirkung zwischen Subjekt und Ding ist hier nicht die Rede. Streng genommen geht diese Lehre auch nicht auf eigentliche Er-

---

[1]) R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. Bd. I. S. VII.

kenntnis, sondern auf reine Erfahrung aus, und zwar in zwiefachem Sinne: In synthetischem; dann ist „reine Erfahrung“ „ein Ausgesagtes, welches in allen seinen Komponenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat.“[1]) In analytischem Sinne; dann bezeichnet „reine Erfahrung“ „eine Erfahrung, welcher nichts beigemischt wäre, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre.“[2])

Was in erster Linie befremden muß, ist die große Zahl der unbewiesenen Voraussetzungen, welche jener ersten spezifisch erkenntnistheoretischen beigegeben werden. Daß alle psychischen Werte, mit Avenarius zu sprechen, die gesamten abhängigen Vitalreihen als Selbsterhaltungen des Systems C (der physischen Zentralorgane) zu verstehen seien, daß hierbei das System C stets nur das Gleichgewicht zwischen Stoffwechsel und Arbeitsleistung herzustellen beflissen sei, erscheint uns ebenso problematisch, wie die wichtige Theorie von der Introjektion, die Methode der psychophysischen Analogien, das Prinzip der Ökonomie des Denkens, der Begriff der Abhängigkeit ohne Kausalität. Ich verweise auch hierfür auf die Kritik Wundts.[3])

Da uns alles darauf ankommt, gerade die Beziehungen zwischen dem Ausgesagten und dem Wirklichen zu kennen, wollen wir uns vor der Hand mit dieser Beurteilung der Erkenntnis nicht länger abgeben, zumal wir aus ihrer klassischen systematischen Darstellung bei Avenarius niemals vernehmen, warum denn dieser halb skeptische Standpunkt zu empfehlen oder gar einzig zu behaupten sei.

Die dritte Form des transgressiven Realismus bildet die Erkenntnislehre **Wundts**. Ihr Ausgangspunkt ist der immanent realistische, aber in eigentümlicher Ausprägung: Gegeben ist keineswegs von vornherein Subjekt und Objekt zugleich. Vielmehr ist uns das Erstere überhaupt nicht ursprünglich gegeben, sondern nur eine Summe von Objekten. Unsere Vorstellungen sind anfänglich selbst die Objekte,[4]) sodaß diese Vorstellungs-

---

[1]) S. 4.

[2]) S. 5.

[3]) Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien. Bd. XIII. S. 44—105.

[4]) Wundt. System der Philosophie 88.

objekte durchaus nicht zuerst als subjektive Vorstellung, und dann noch überdies als Objekt zu betrachten sind. „Alles Erkennen beginnt notwendig mit der naiven Form der Erkenntnis, die einen Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt noch nicht kennt.“[1]) Aber ebenso notwendig scheidet die Reflexion die beiden, und eine Rückkehr zur ursprünglichen Stufe ist unmöglich. Dieser Ansicht ist auch Wundt. Nun aber, anstatt Objekt und Vorstellung, wie es sonst geschieht, so zu trennen, daß das Objekt unabhängig vom Vorstellen existierte, und das Vorstellen unabhängig von Objekten möglich wäre, besinnt sich Wundt darauf, daß jene Scheidung nur eine begriffliche sei und in der Anschauung niemals als wirklich oder auch nur möglich nachgewiesen werden könne.[2]) Im Gegenteil: Denken wir uns Gegenstände, ja denken wir hinzu, daß sie niemals vorgestellt würden, so müßten wir in die Voraussetzung solcher Gegenstände unvermeidlich die Eigenschaften der Vorstellungsobjekte aufnehmen. Ebenso: Denken wir uns Vorstellungen, ja denken wir uns erst noch, das in ihnen enthaltene Objekt sei nicht gegenwärtig, nun, so ist dies eben eine nachträgliche Veränderung des Tatbestandes, daß in Wahrheit die Vorstellung immer das Objekt enthält.[3])

Hat man erst einmal Objekt und Vorstellung als ursprünglich auseinanderfallend bezeichnet und gefordert, daß das Denken sie wieder zur Einheit verbinde, so ist nicht einzusehen, wie die Übereinstimmung zwischen ihnen aufzuweisen sei. Diese Unfähigkeit wird schließlich eingestanden in der Fiktion eines „Dinges an sich“, dieses Objekts, welches niemals Vorstellung werden kann und damit gegenübersteht unserer Vorstellung, welche niemals zugleich Objekt ist. Und beide werden doch aufeinander bezogen! Die Vorstellung soll zwar völlig vom Ding verschieden sein, aber dennoch auf dasselbe hinweisen, und ebenso soll das Ding an sich Ursache der Vorstellung sein, während doch sonst immer das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur auf gleichartige Erfahrungsgegenstände, nicht aber auf disparate Begriffe geht, von denen einer überdies jenseits aller Erfahrung liegt.[4])

---

[1]) Wundt 89.
[2]) Wundt 90.
[3]) Wundt 90.
[4]) Wundt 91.

Da jedoch Rückkehr zum naiven Realismus unmöglich ist. und der Ausweg des subjektiven Idealismus fälschlich von der Behauptung eines ursprünglich gegebenen Subjekts ausgeht, fordert Wundt zweierlei vom Erkenntniskritiker, der einmal die Scheidung zwischen Vorstellung und Objekt vollzogen hat: 1. Er soll dessen eingedenk sein, daß die ursprüngliche Anschauung von dieser Scheidung zwischen Subjekt und Objekt nichts weiß; 2. er soll sich der Motive bewußt bleiben, welche diese Unterscheidung veranlaßten, und aus ihnen die reale Bedeutung der letzteren ermessen.[1])

Dabei ergibt sich: Das Motiv der Unterscheidung von Subjekt und Objekt liegt zunächst darin, daß wir einerseits einem gegebenen Zusammenhang unterworfen sind, anderseits selbsttätig in diesen eingreifen: wir sehen die Vorstellung bald als etwas uns gegebenes, bald als etwas von uns erzeugtes an.[2]) Diese doppelte Natur unserer Erlebnisse erklärte jedoch die Unterscheidung des Subjektes vom Objekte noch nicht völlig. Als weiteres Motiv trat hinzu die Beobachtung, daß fast alle bedeutsamen psychischen Vorgänge (abgesehen von der äußeren Sinnesempfindung) von den Bewegungs- und Spannungsempfindungen begleitet sind, welche die sinnliche Unterlage der Willensfunktion ausmachen und durch die Abstufung ihrer Intensität ein unmittelbares Maß für die Energie der jedesmaligen Willenstätigkeit abgeben. Nur vermöge dieser zum wesentlichen Teil dem Vorstellungsinhalt des Bewußtseins angehörigen Empfindungen kann das Selbsttätigkeitsbewußtsein entstehen, und damit die Sonderung des denkenden Subjekts von den Objekten. Eben weil also jene Spannungsempfindungen selbst wieder im Umkreis des Vorstellungsinhaltes eingeschlossen sind, ist es widersinnig, sie aus ihm herauszureißen und sogar in Gegensatz zu ihm zu setzen, wie es in der Antithese von Subjekt und Objekt geschieht. Das Subjekt ist ursprünglich eine Vorstellung unter andern, und die ihr eigentümlichen Merkmale (Gefühls- und Willensvorgänge) begleiten jede Vorstellung, bilden also gleichfalls kein das Subjekt auszeichnendes Merkmal.[3])

---

[1]) Wundt 93.
[2]) Wundt 95.
[3]) Wundt 97.

Von einer realen Scheidung zwischen Subjekt und Objekt ist daher gar keine Rede. Die abstrakte Zerlegung beider bedeutet nur, daß beide Momente stets beisammen sind, „daß es also kein Objekt gibt, dem die Eigenschaft fehlen könnte, denkbar zu sein, daß es keine Denkhandlung gibt, die nicht ein Objekt als unveräußerlichen Bestandteil einschließt“. Erkenntnisobjekt ist demnach das Vorstellungsobjekt, das mit der Eigenschaft Objekt zu sein alle andern Eigenschaften der Vorstellung in sich vereinigt.[1])

Bei aller Bewunderung des Scharfsinnes, welcher offenbar, wie aus manchen Andeutungen hervorgeht, hier sein blitzendes Schwert schirmend über die Schlachtlinien der Einzelwissenschaften auszustrecken beflissen ist, sehen wir uns Schritt für Schritt zum Widerstande genötigt. Nur darin wissen wir uns mit Wundt einig, daß wir wirklich anfangs von einer Unterscheidung zwischen Vorstellung und Objekt nichts wissen. Allein schon die anschließende Behauptung, ein Subjekt sei überhaupt nicht ursprünglich gegeben, erregt unsre Bedenken. Selbst die einfachste Empfindung, wie viel mehr noch eine Wahrnehmung enthält jederzeit Bestandteile, welche wir als subjektive bezeichnen und nicht als Bestimmtheiten des in jenem Augenblicke Wahrgenommenen ansehen, sondern vielmehr als Elemente, die uns die Mitwirkung eines andern Faktors verbürgen. Freilich stehen wir damit noch lange nicht vor einem fertigen Subjektsbegriff; allein daß die Motive zur Bildung eines solchen bereits vorhanden sind, wird niemand bestreiten. Es handelt sich hier nicht nur um Spannungs- und Innervationsempfindungen, sondern auch um Lust- und Unlustgefühle, also beginnende Willensprozesse. Wollte man diese subjektiven Verrichtungen dem Vorstellungskomplex einverleiben und damit das Subjekt als bloße gleichberechtigte Vorstellung neben anderen Vorstellungen ausgeben, wie Wundt es tut, so fiele man zuerst in die Stellfalle eines massiven Widerspruchs zu der vorgängigen Behauptung, das Subjekt sei überhaupt nicht gegeben. Ferner müßte man, was für Wundts Psychologie einen gewaltigen Stoß bedeutete, die psychische Kausalität leugnen, fußen doch Münsterberg, Ziehen u. a. auf nichts anderem als der Behaup-

[1]) Wundt 97.

tung, daß das Bewußtsein sich in lauter Empfindungselemente auflösen lasse.

Aber auch gesetzt den Fall, das primitive Bewußtsein wiese noch nicht auf ein Subjekt, so fragte sich noch immer, ob nicht ein hochbedeutsamer und wirksamer Faktor auf jener Stufe verborgen geblieben sei. Unzählige Male übersehen wir Vorgänge unseres Bewußtseins, warum also nicht auch hier die subjektiven Elemente? Ferner gibt Wundt zu: „Gewiß, wenn ich über die Bedingungen reflektiere, unter denen vorgestellte Objekte vorkommen, finde ich ein Subjekt als Hauptbestimmung vor. Allein wir können an viele Objekte denken, ohne uns an ein Subjekt zu erinnern: Immer wenn wir ganz an die Objekte denken".[1]) Und ein andermal räumt er ein, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, welche vom erkennenden Subjekte abstrahiert, sei einseitig.[2]) Wenn ich jedoch die Obertöne, welche die Klangfarbe bedingen, erst bei aufmerksamer Beobachtung deutlich wahrnehme, so waren sie deswegen doch schon ursprünglich im Bewußtsein vorhanden. Ebenso müssen wir auch jene subjektiven Bestandteile der Erfahrung als ursprünglich gegebene anerkennen. Wir machen darauf aufmerksam, daß uns das Gegebene durchaus nicht mit dem Inventar des naiven Bewußtseins zusammenfällt, sondern vielmehr nur auf dem Wege der Musterung zugänglich wird. Gemäß dem Grundsatz, daß nur dann eine Zurücknahme einer Erfahrungsaussage zu erwägen sei, wenn dieselbe mit andern, ebensogut oder besser beglaubigten in Widerspruch tritt, sollte Wundt somit das Subjekt als gegeben anerkennen und seine Bedeutung für die Erkenntnis aufsuchen.

Den ursprünglichen Standpunkt des naiven Realismus verläßt nun aber auch Wundt. Den Grund dieses Schrittes können wir allerdings im ersten Augenblick nicht recht einsehen. Denn wenn sich alles so verhält, wie er uns eben auseinandersetzte, könnte man der kritischen Reflexion, welche Objekt und Vorstellung trennt, ganz einfach vorwerfen: Du hattest kein Recht, diesen Schnitt zu vollziehen! und alles bliebe beim alten. Wundt

---

[1]) Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, XII. 382.

[2]) a. a. O. 398.

erhebt diesen Vorwurf, allein dennoch erklärt er die Rückkehr für unmöglich. Der Grund liegt darin, daß sich keine einheitliche Weltanschauung mit durchgängiger Gesetzmäßigkeit durchführen ließe, wenn er auf dem ursprünglichen Standpunkt verharrte. Es scheint indessen doch bedenklich, daß die glücklich gewonnene erkenntnistheoretische Überzeugung durch ihr Scheitern zum Eingeständnis ihres Irrtums veranlaßt wird. Die frühere Ablesung verfällt da in den Verdacht, ungenaue Ergebnisse geliefert zu haben.

Warum denn weigert sich Wundt, eine vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit anzuerkennen? Hauptsächlich deshalb, weil die Trennung von Vorstellung und Objekt auf fehlerhafte Weise vollzogen werde. Fälschlich halte man nicht die Einheit beider, sondern ihre Zweiheit für ursprünglich und begehe sodann den Fehler, Objekt und Vorstellung selbst in verschiedene Objekte umzuwandeln, die einander so gegenübertreten, daß das Objekt unabhängig von unserem Vorstellen, und das Vorstellen unabhängig von Objekten, auf die es sich richte, möglich sein soll. Daß dies falsch sei, ersehe man sofort aus der Überlegung, daß Objekte nur dann als getrennte angenommen werden dürfen, wenn sie als solche oder auch nur als trennbare in der Anschauung nachzuweisen seien. Nun aber seien Objekt und Vorstellung als real verschiedene nicht aufzuzeigen, im Gegenteil sei das Eine nie ohne das Andere, sodaß wir in die Voraussetzung von Objekten unvermeidlich die Eigenschaften der Vorstellungsobjekte aufnehmen müssen, und jede Vorstellung immer auch die Wirklichkeit des Objektes enthält. — Ich glaube nicht, daß Wundt die Gründe zur Unterscheidung zwischen Wirklichkeit an sich und Vorstellung hier richtig angibt. Alle Erkenntnistheorie beginnt in letzter Linie beim naiven Realismus, also der Einheit von Vorstellung und Objekt, und es müssen schon starke Motive mitwirken, um ihn zu verlassen. Mit der Scheidung beider ist sodann ihre Umwandlung in zwei voneinander unabhängige Objekte noch keineswegs vollzogen. Es kommt alles darauf an, was man unter „Objekt“ versteht. Bezeichnet es das dem Subjekt Objizierte, so wird bei jener Spaltung nur die Vorstellung Objekt, wobei allerdings die Möglichkeit noch offen steht, daß in dieser Objekt-Vorstellung besondere Gründe vorhanden sind, welche eine nicht oder noch nicht Objekt seiende Wirklichkeit anzunehmen fordern, oder

welche den Vorstellungsinhalt als Erscheinung einer solchen stigmatisieren. Bezeichnet „Objekt" aber nach Wundts gewöhnlicher Terminologie den Gegenstand, das Wirkliche, wie v. Hartmann sagt: das Ding, so haben wir ebensowenig zwei Objekte, weil nunmehr die Vorstellungselemente als solche den Objektscharakter verlieren. Bei diesem Sachverhalt ist es selbstverständlich, daß nicht gleichzeitig die Realität des Objekts und die Realität der Vorstellung nachzuweisen ist: Sie sind nicht beide in demselben Sinne real. Und ebensowenig sind sie „real getrennt", „numerisch verschieden", oder wie man sich etwa ausdrückt. Denn alle diese Prädikate haben nur dann einen Sinn, wenn mehrere Individuen derselben Gattung auseinanderstehen, was aber in vorliegendem Fall nicht zutrifft. Man braucht sodann auch keinen Anstoß daran zu nehmen, daß den Gegenständen außerhalb des Subjekts doch wieder die Eigenschaften der Vorstellungsobjekte beigelegt werden: Einerseits geschieht dies durchaus nicht mit allen Eigenschaften der letzteren. Und sodann hätten wir vorläufig noch nicht den geringsten Anhaltspunkt, weshalb nicht mancherlei Übereinstimmungen zwischen Vorstellung und Objekt bestehen könnten. Von vornherein wird man doch, auch wenn man sich zu ihrer Trennung veranlaßt sieht, möglichst vollständige Übereinstimmung voraussetzen und von dieser Stellung nur nach hartem Kampfe schrittweise so weit zurückweichen, als logisch notwendig ist. Zu Kants unerkennbarem „Ding an sich" wird man somit erst im Notfall zurückgreifen, da dies vom Standpunkt des Erkenntnisstrebens aus einer völligen Niederlage gleichkommt. Wundt selbst unterscheidet zwischen Vorstellung und Objekt und erklärt ausdrücklich: „Das Objekt ist ein von der Vorstellung verschiedenes Gebilde", aber er fügt bei: „nicht deshalb, weil es an sich selbst einen verschiedenen Inhalt hat, sondern weil es ein aus einer besonderen logischen Bearbeitung hervorgegangenes Produkt eines und desselben Erkenntnisinhaltes ist." [1])

Und damit wenden wir uns Wundts positiver Theorie zu. Erkenntnisobjekt ist ihr zufolge das Vorstellungsobjekt, das mit der Eigenschaft, Objekt zu sein, alle andern Eigenschaften der

---

[1]) Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien Bd. XII, 335.

Vorstellung verbindet. Der Rohstoff unserer Erkenntnis ist somit Vorstellung, aber zudem ist er Objekt, Wirklichkeit, oder, wie Wundt sich einmal ausspricht: „Die Vorstellung enthält das Objekt in seiner unmittelbaren Beschaffenheit." Der Deutlichkeit wegen setzen wir die Fortsetzung gleich hinzu: „Dem kritischen Realismus der Naturwissenschaft dagegen ist es das in der Wahrnehmung Gegebene nach Abzug aller Elemente, welche die wissenschaftliche Prüfung als Folgen der subjektiven Auffassung erwiesen hat."[1]) Und endlich lassen wir noch die Erklärung folgen: „Niemals wird diesen Zerlegungen (Subjekt und Objekt, erkennende Tätigkeit und erkannter Gegenstand) ein anderer Wert beizumessen sein als der, daß beide Momente in allen Erkenntnisakten und in allen Erkenntnisobjekten wirklich vorkommen, daß es also kein Objekt gibt, dem die Eigenschaft fehlen könnte, denkbar zu sein, und daß es keine Denkhandlung gibt, die nicht ein Objekt als unveräußerlichen Bestandteil einschließt."[2])

Wenn diese Erkenntnislehre sich als haltbar erwiese, so hätten wir damit ein Ei des Kolumbus vor uns, dem die Geschichte der Philosophie kaum ein ebenbürtiges an die Seite zu stellen wüßte. Es kommt uns aber vor, daß sich ein ganzes Knäuel von Widersprüchen zusammenrotten mußte, um dieses Ergebnis zu zeitigen, und daß sie festgehalten werden müssen, um es zu behaupten.

Beobachten wir zunächst das Vorstellungsobjekt als Objekt. Da fällt uns sogleich auf, daß einerseits schon die Vorstellung das Objekt „in seiner unmittelbaren Beschaffenheit" enthalten soll, während anderseits eine große Menge subjektiver Zutaten, welche früher ebenfalls als Bestimmungen des Objektes angesehen wurden (z. B. Farbe, Geruch usw.) wiederum abzuziehen sind. — Da es doch eben mein Erkenntnisideal ist, „das Objekt in seiner unmittelbaren Beschaffenheit" zu gewinnen, so muß es uns freuen, dies so leicht und einfach zu erreichen. Allein diese Lösung ist nichts anderes als der naive Realismus, den wir bereits ablehnten. — Halten wir uns an die zweite Lehre, daß die subjektiven Einträge auszuscheiden seien, so tritt eine andere

[1]) a. a. O, 335.

[2]) System 97.

Schwierigkeit hervor. Wie ist es denkbar, daß der Objektivität, die ich in meiner Vorstellung trage, andere Elemente an die Seite treten, die sich mir gleichfalls als Objektivität charakterisieren und sie doch nicht im geringsten angehen? Da muß ein recht geriebener Betrüger seine Hand im Spiele haben!

Wir wollen den Objektscharakter des Vorstellungsobjektes jedoch etwas weiter verfolgen. Wundt betont in der „Ethik" sehr nachdrücklich, daß die Welt der Objekte nur einen Bestandteil unsres Bewußtseins bilde. „Stelle ich ein Objekt mir gegenüber, so habe ich damit immer nur eine Trennung in meinem Bewußtsein vorgenommen: das äußere Objekt hört nicht auf unmittelbares inneres Erlebnis zu sein, und die Vorstellung, daß es außen sei, gehört eben mit zu meiner Vorstellung."[1]) Man sieht, wie hier der Standpunkt Wundts, der vorhin das subjektive Element ganz ausscheiden wollte, plötzlich ins Gegenteil umschlägt und zur immanenten Philosophie wird, die Wundt doch sonst so energisch bekämpft. Dabei verfällt er überdies, da ihm nicht, wie jenem, ein rettendes Gattungsich zur Verfügung steht, dem Solipsismus. Wir konnten dieses Schicksal voraussehen, denn wer zwei so disparate Begriffe, wie Objekt und Vorstellung, ins nämliche Joch einspannen will, ohne vorzuschreiben, wie weit sie gehen dürfen, fällt notwendig in den einen oder anderen Straßengraben, je nachdem das eine oder andere Zugtier sich augenblicklich stärker erweist: In den immanenten Realismus oder den immanenten Subjektivismus und Solipsismus. Ja sogar materialistische Konsequenzen können nicht ausbleiben. Wundt selbst hat sie gezogen, wie z. B. folgender Satz beweist: „Als Vorstellungen nehmen die sinnlichen Elemente des Bewußtseins teil an der psychologischen Kausalität des letztern, als materielle Bewegungsvorgänge gehören sie zu der mechanischen Kausalität der äußeren Natur."[2]) Ist's nicht echtester Materialismus, Bewußtseinselemente für materielle Bewegungsvorgänge zu erklären? Bildliche Redensart kann dies nicht sein.

Nicht geringere Unerträglichkeiten enthält die Vorstellungsnatur des Vorstellungsobjekts. Wenn Objekt und Vorstellung nicht

---

[1]) Ethik 468.
[2]) Wundt, Ethik 471.

geschieden werden dürfen, was sollen wir denn unter den Elementen verstehen, die sich der wissenschaftlichen Prüfung als „Folgen der subjektiven Auffassung“ ergeben? Wo kommen sie hergeflogen? Wie ist eine „Auffassung“ überhaupt denkbar, da doch nur etwas aufgefaßt werden kann, das schon zuvor existierte? Somit wäre offenbar die Scheidung von Vorstellung und Objekt vorausgesetzt, und es zeigt sich, daß Wundt den Hauptgedanken seiner Erkenntnislehre nachträglich wieder umstößt.

Wie eigentümlich klingt sodann der Satz, das Vorstellungsobjekt verbinde mit der Eigenschaft, Objekt zu sein, alle andern Eigenschaften der Vorstellung. Wir sahen bereits und werden immer deutlicher sehen, daß die Vorstellung als solche niemals Objekt werden kann, so wenig als das Sehen dem Sehen, weil vielmehr nur ein gegenständlicher Inhalt diese Bedeutung besitzen kann.

Ferner muß doch offenbar, wenn es sich um ein Aufnehmen handelt, und eine Scheidung von Objekt und Vorstellung nicht anzunehmen ist, die Wirklichkeit in mein Bewußtsein gewandert sein. Wie kann sie sich dabei in Vorstellung verwandeln (so Wundts Ethik) und Wirklichkeit bleiben? Ist sie aber Vorstellung, so erhebt sich jene Schwierigkeit, die uns die Kritik des immanenten Subjektivismus vorlegte: Das heranwachsende Kind muß, weil mit der Vorstellung von ihm identisch, immer gleich groß bleiben. — Ist sodann das Subjekt nur abstrakt vom Vorstellungsobjekt getrennt, nicht aber real von ihm geschieden zu denken, wie können denn die störenden Kobolde subjektiver Zutaten auftauchen, da doch aus einem bloß gedachten Subjekt nicht wirkliche Erzeugnisse hervorgehen? Wie stellte ferner ein nur abstrahiertes Subjekt es an, so raffiniert ausgestattete Elemente hervorzubringen, welche sich als Eigenschaft der Wirklichkeit gerieren und friedlich neben den wirklichen Eigenschaften aufstellen, aber nichts mit ihnen zu tun haben?

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die folgende Subreption: Auf der einen Seite legt Wundt großen Nachdruck darauf, daß die Objekte nur Vorstellung sind und abgesehen von unsern innern Erlebnissen keine Realität besitzen, auf der andern Seite aber soll die Scheidung der beiden nur besagen, daß es

kein Objekt gibt, das nicht denkbar wäre. Dort beruht die Realität auf der Wirklichkeit, hier auf der Möglichkeit des Gedachtwerdens. Dort könnte man alles Ernstes fragen, ob der gesehene Baum nicht zu existieren aufhöre, wenn ich die Augen schließe und etwa noch das Nachbild verschwunden ist. Hier kann davon nicht die Rede sein. Dort sehe ich den Stern, dessen Lichtstrahlen in zwei Jahrtausenden zu uns gelangen, auch wenn er schon vor 1500 Jahren zerschellte und nur noch das vorher ausgesendete Licht sich auf dem Wege befindet, und in dieser Wahrnehmung steckt der Gegenstand selbst, obschon er nach besserer Einsicht kein Dasein mehr fristet! Eine ganz heillose Situation, in welche hier Wundts Erkenntnistheorie treibt! Übrigens begegnet sie uns schon bei der ersten besten Wahrnehmung, die ja immer nur durch einen zeitlichen Vorgang zustande kommen kann und daher niemals über eine gegenwärtige, sondern stets über eine dagewesene Wirklichkeit Aufschluß erteilt, und doch gleichzeitig beansprucht, auf eine im Momente des Bewußtwerdens vorhandene Objektivität zu gehen. Anders, wenn für die Wirklichkeit nur Denkbarkeit gefordert wird.

In eine schwierige Lage bringen Wundt sodann die Halluzinationen und Illusionen. Wie ist es möglich, daß sie ihrer psychischen Erscheinung nach von der Wahrnehmung nicht verschieden sind, wenn letztere eine gegebene Wirklichkeit enthält, erstere dagegen sie nicht oder zur Unkenntlichkeit verstümmelt einschließen?

Endlich verzeichnen wir das Rätsel der Tatsache, daß die Wirklichkeit als „Objekt", „Entgegengeworfenes" in uns auftritt und unwillkürlich mit einer Fähigkeit des Subjektes in Beziehung gebracht wird, sobald man auch nur ein wenig aufmerksam über die Fähigkeit des Erkennens nachsinnt. Es ist schwer einzusehen, daß hier das Subjekt nur als müßiger Begleiter neben den Objekten aufmarschiert. Was soll denn dieser blinde Passagier?

Aus allen diesen Gründen halten wir Wundts Erkenntnistheorie schon in den Anfängen für verfehlt und glauben, daß die nachfolgende Verarbeitung des Rohstoffes nur dazu beitrage, die Fehler teils zu vergrößern, teils zu verdeutlichen. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf dieser Grundlage, welche nur das in der Erfahrung Gegebene für real betrachtet, während die Meta-

physik notwendig über sie hinausgeht, hat unseres Erachtens Külpe in unwiderleglicher Weise dargetan.[1])

4. Der transgressive Subjektivismus.

Den verschiedenen Formen des Subjektivismus eignet gemeinsam, daß sie zuerst von allem Inhalt des Bewußtseins abstrahieren und von der bloßen Urtatsache des Cogito, des Cogitare oder auch nur des psychischen Erlebnisses aus Erkenntnis zu erlangen versuchen. Je mehr Anteil am Erkenntnisakt dem Subjekt zugesprochen wird, desto näher steht diese Theorie dem immanenten Subjektivismus; je größere Beiträge die Wirklichkeit liefert, desto ähnlicher wird sie dem transgressiven Realismus.

Von diesem Gesichtspunkt aus haben wir in erster Linie **Kant** zu erwähnen, ist doch bei ihm die Bedeutung des Dings an sich auf das äußerste Minimum reduziert. Zugänglich ist unsrem Erkennen niemals die Wirklichkeit selbst. Was wir erfassen, ist nur Erscheinungswelt. Da sie die Anschauungsformen unsrer Sinnlichkeit (Raum und Zeit), sowie die Kategorien unsres Denkens (z. B. Einheit, Vielheit, Subsistenz, Kausalität usw.) passiert hat, und diese Formen nur subjektiver Natur sind und für die Dinge an sich keine Gültigkeit haben, können wir über diese schlechterdings keine Erkenntnisaussagen tun.

Es wäre trivial, lange bei der Kritik dieses Standpunktes stehen zu bleiben. Sowohl die Lückenhaftigkeit der Beweisführung, welche die transzendentale Gültigkeit der Bewußtseinsaussagen umstoßen will, als die Kontradiktion in der Annahme eines auf die Sinnlichkeit wirkenden Dinges an sich, während doch die Kategorie der Kausalität auf die Dinge an sich nicht angewandt werden soll, sowie viele andere Widersprüche und damit der negative Dogmatismus Kants sind heute ziemlich allgemein anerkannt. Kant war bei vielen Theologen beliebt als der reiche Mann, der die Mittel zur Errichtung einer freien Bühne lieferte, wo die religiöse Phantasie unbehelligt von der Kritik des Denkens ihre Dramen aufführen dürfe. Da wir an unsrem Orte aber auf philosophisches Erkennen ausgehen, müssen wir die angebliche Millionenschenkung ausschlagen.

---

[1]) O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. S. 98.

In entschieden weit vorsichtigerer Weise baut **Eduard von Hartmann** das Erkenntnisgebäude auf. Er beginnt nicht mit der Bewußtseinsanalyse, sondern mit der Feststellung der überhaupt möglichen Standpunkte, des immanenten Realismus, des immanenten Subjektivismus und des „transzendentalen Realismus", welcher dem Bewußtseinsinhalt nicht unmittelbar, sondern „nur durch Vermittlung der gedanklichen Beziehung auf ein Transzendentes eine indirekte realistische Bedeutung beimißt".[1]) Indem die beiden ersten Standpunkte ad absurdum geführt werden, kann nur noch der dritte in Betracht kommen. Läßt er sich ohne Widersprüche mit den Tatsachen festsetzen, so ist er mithin völlig gerechtfertigt, und die Möglichkeit einer Erkenntnislehre bejaht. Die Kritik des naiven (immanenten) Realismus ergibt, daß der Bewußtseinsinhalt niemals mit der Wirklichkeit numerisch identisch sein kann, aber anderseits folgt aus der Kritik des subjektiven Idealismus (immanenten Subjektivismus), daß es außerhalb meines Bewußtseins Ursachen geben muß, die meinen Bewußtseinsinhalt bedingen. Wo finden wir nun den Anknüpfungspunkt für eine solche reale Beziehung mit dem Transzendenten? Scheiden wir alle spontan hinzugefügten Zutaten aus, so bleibt uns der allerursprünglichste Bewußtseinsinhalt übrig. In demjenigen somit, „was, wenn irgend etwas, instinktiv den Eindruck des Gegebenen macht", also in der „Materie der Anschauung, d. h. in der sinnlichen Empfindung" liegt die Brücke zur bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit.[2]) Man darf also nicht die bloße Empfindung als solche in v. Hartmanns Sinne für gegeben ansehen, sondern die Empfindung mit dem Anspruch, eine transsubjektive Wirklichkeit zu vertreten. Nun aber ist die Empfindung nach Kant (und v. Hartmann hat dagegen nichts einzuwenden) ein Gemütszustand, welcher als eine Reaktion der Seele auf gewisse empfangene Eindrücke, mit anderen Worten als ein Affiziertwerden der Sinnlichkeit des Subjekts zu betrachten ist. Was aber affiziert die Sinnlichkeit? Nicht eine Vorstellung, da diese ja eben Produkt dieses Affiziertwerdens ist. Folglich gibt es ein Transzendentes, welches

---

[1]) v. Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus 6.

[2]) v. Hartmann 55.

in uns Eindrücke hervorruft, und diese Handlung kann nicht anders als Kausalität genannt werden. Die Wirklichkeit ist somit als Ursache oder Grund der Erscheinungen bestimmt, und damit als vom Bewußtseinsinhalt verschieden und in seinem Dasein unabhängig von ihm nachgewiesen.[1]) Ferner sind diese Ursachen der Erscheinungen stetig und beharrlich und können gleichzeitig verschiedene Bewußtseine affizieren.[2]) Der Umstand, daß Halluzinationen von der Sinneswahrnehmung nach subjektiven Kriterien nicht zu unterscheiden sind, beweist, daß beide in ihrer Entstehung verwandt sind, und beidemale die Seele vermöge ihrer Sinnlichkeit die Anschauung produziert, sei es infolge inneren, sei es infolge äußeren Affiziertwerdens. Also gibt es neben den äußeren Ursachen auch eine innere Ursache.[3]) Wie ist nun das Verhältnis beider zu denken? Wüßte man nur, das Bewußtseinstranszendente sei verschieden vom Subjekt, so wäre dies etwas rein Negatives, ein bloßes Nichts, ein positiv Undenkbares. Es fragt sich nun, wodurch dieser Ungedanke auszufüllen sei. Es muß Gedanke sein, sonst wäre es nicht denkbar; aber es darf nicht nur mein Gedanke sein, sonst blieben wir in der Sphäre des Bewußtseins, im Solipsismus. Es muß inhaltlich gleich sein mit meinem Gedanken, und doch nicht er selbst. Wie vertragen sich diese inhaltliche Gleichheit der Wirklichkeit mit meinen Gedanken und ihre „numerische, formelle und existentielle Verschiedenheit“ von ihnen?[4]) Die Antwort lautet: Dies ist nur dadurch möglich, daß das Bewußtsein in seiner subjektiven Kategorie der Ursache dasjenige diskursiv nachdenkt, was in dem unbewußten ideal-realen Kausalprozeß intuitiv vorgedacht ist.[5]) Die Identität von Denken und Sein, bewußter und unbewußter Idealität löst die Schwierigkeiten des Erkenntnisproblems. Die Kategorien sind Formen des Dings an sich. Aber auch dies wird empirisch gezeigt: Das auf mich Wirkende muß ein Daseiendes sein und Realität haben. Das Wirken der Dinge an sich ist zeitlich, und zu verschiedenen Zeiten verschieden. Die Veränderung aber setzt ein Bleibendes voraus,

---

[1]) v. Hartmann 58.
[2]) v. Hartmann 59.
[3]) v. Hartmann 62.
[4]) v. Hartmann 91.
[5]) v. Hartmann 92.

eine Substanz, und so werden nacheinander die Kategorien abgeleitet und als Bestimmungen der Dinge an sich ausgewiesen, ebenso wie am Schlusse Räumlichkeit und Zeitlichkeit.

Allein was denkt sich denn v. Hartmann unter „Kategorien"? Die „Kategorienlehre" definiert: „Ich verstehe unter einer Kategorie eine unbewußte Intellektualfunktion von bestimmter Art und Weise, oder eine unbewußte logische Determination, die eine bestimmte Beziehung setzt".[1]) Nur aus Rückschlüssen a posteriori können diese unbewußten apriorischen Formen erschlossen werden. So wenig wie die Kategorialbegriffe sind die Kategorien, obwohl a priori gesetzt, angeboren. Sie sind „die Betätigungsweisen der unpersönlichen Vernunft in den Individuen, also ihrem Ursprung nach supraindividuell". „Angeboren kann nur eine größere oder geringere Empfänglichkeit der Zentralorgane für die Aufnahme dieser die Empfindung formierenden Funktionen sein."[2])

Vorerst ein Wort zur Verteidigung unserer Einreihung des v. Hartmannschen Standpunktes unter den transgressiven Subjektivismus. Wir sehen uns zu diesem Schritte eingeladen durch den Umstand, daß das unmittelbar „Gegebene", die Empfindung, niemals eine Bestimmtheit der Wirklichkeit, sondern auch nach dem „transzendentalen Realismus" unseres Autors nur eine solche des Subjektes ausmacht, und daß überdies die Kategorien als Intellektualfunktionen, mithin dem Subjekt eigentümliche Formen bezeichnet werden. Andererseits ist die Wirklichkeit mit im Spiele.

Und nun zur Kritik. Die Methode Eduard v. Hartmanns berührt uns äußerst sympathisch, und auch die ersten Fortschritte, die er mit ihrer Hülfe erringt, billigen wir durchaus. Zumal daß er sich nicht mit einer schwächlichen Addition von subjektiven und objektiven Elementen begnügt, sondern energisch den ganzen Erkenntnisstoff für Bewußtseinsinhalt ausgibt, heben wir anerkennend hervor. Doch nun scheiden sich unsere Wege. Ich halte es nicht für glücklich, daß v. Hartmann, nachdem er die Überzeugung von der Existenz einer transsubjektiven Wirklichkeit gewonnen hat, den Anknüpfungspunkt für eine solche reale Beziehung mit dem Transzendenten in der Empfindung sucht.

[1]) Kategorienlehre, S. VII.

[2]) Kategorienlehre, S. VIII.

weil sie von allen spontan hinzugefügten Zutaten frei sei und instinktiv den Eindruck des „Gegebenen“ mache. Denn gerade die einzelne „Empfindung“ an und für sich ist niemals ein „Gegebenes“, sondern stets das Produkt einer Abstraktion, und sind wir glücklich bei ihr angelangt, so finden wir in ihr selbst nicht mehr das Geringste, was auf ein Transsubjektives deutete: Gesetzt auch, sie ließe sich nicht weiter analysieren, was auch unsere Meinung ist, so ist sie dafür nichts mehr, was den Eindruck des „Gegebenen“ macht; ich mag sie mit allem Fleiße betrachten, sie berichtet auch nicht das Mindeste von einem Geber, einer von mir unabhängigen Ursächlichkeit. Die bloße Empfindung „rot“ wäre so gut wie die Empfindung „sauer“ transzendental indifferent. Erinnerte ich mich nicht, daß es eine Wirklichkeit außer mir geben müsse, so brächte mich die bloße Empfindung niemals auf diesen Gedanken. Wenn man die Empfindung als einen auf einer seelischen Reaktion auf äußere Eindrücke beruhenden Gemütszustand definiert, so hat man über sie reflektiert, aber nicht aus ihr gelesen, eine ganze Philosophie zu ihrer Erklärung hinzugetragen, aber nicht ihre eigene Aussage belauscht. Anstatt die spontan hinzugefügten Zutaten zu eliminieren, hat man sogleich eine Überfülle anderer hinzugeschleppt. Und auf Grund dieser Zutaten schreitet man weiter. Die Empfindungen an sich führten niemals zur Annahme beharrlicher Dinge, zum Substanzbegriff usw.

Da v. Hartmann sich in die Sackgasse der reinen Empfindung verlaufen hat, kann er sich nur noch mit Hülfe eines Luftsprungs über die einschließenden Häuser retten. Dies geschieht mit Hülfe der Kategorienlehre. Seltsame Geister werden beschworen: „unbewußte Intellektualfunktionen“, „logische Determinationen“, „supraindividuelle Betätigungen einer unpersönlichen Vernunft“, a priori, doch nicht angeboren, der „unpersönlichen Vernunft“ entsprungen, und doch sind nur die „Zentralorgane“ mehr oder weniger für ihre Aufnahme empfänglich! Es wiederholt sich der Fehler, den v. Hartmann, durch sein gewaltiges synthetisches Talent verleitet, immer und immer wieder begeht: Statt ruhig und nüchtern nach streng wissenschaftlicher Methode die Phänomene zu untersuchen, springt er über zur Konstruktion irgend eines hellsehenden, mythologischen Gebildes. An unsrem

Orte muß erst noch ein Stücklein Materialismus herhalten: Die Zentralorgane müssen sich hübsch ordentlich einrichten, damit die Betätigungsformen der unbewußten Vernunft doch ja nicht auf der Gasse sitzen bleiben. Wie wundervoll sind gegenüber solchen Phantasien Wundts exakte Untersuchungen über die Entstehung der Scheidung von Innen- und Außenwelt, des Kausalitäts- und Substanzbegriffs usw., während hier die Dichtung irgend eines dunkeln, unbewußten Vermögens mit einem Schlage alle Fragen umbringt! Im Grunde läuft das Verfahren darauf hinaus, daß man Raum und Zeit aus der Nötigung, räumlich und zeitlich zu schauen, die Arten der gedanklichen Verknüpfung durch besondere Arten der gedanklichen Verknüpfung erklärt, also durch eine Art atomistischer Vermögenspsychologie mit erkenntnistheoretischer Abzweckung.

Übrigens ist das Bedürfnis nach diesem Zauberschlüssel keineswegs erklärlich, wenn doch die Außenwelt jene Formen, deren subjektives Korrelat die Anschauungsformen und Kategorien sind, schon enthält. Bei Kant ist die Annahme ähnlicher subjektiver Hülfsmittel verständlich, weil sonst eine Verknüpfung der Empfindungen undenkbar wäre, da sie analog nicht in der Wirklichkeit besteht. v. Hartmann bestreitet Letzteres. Warum sollten dann aber die Kausalität, Substanzialität usw. nicht als Erfahrungsbegriffe angesehen werden?

Noch weisen wir auf v. Hartmanns Darstellung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Außenwelt. Wüßte man von letzterer nichts anderes, als daß sie vom Subjekte verschieden sei, so wäre dies „ein rein negativer Gedanke", darum „ein Ungedanke". Und doch weiß v. Hartmann, weil er von der nackten Empfindung ausgeht, zuerst nichts anderes und muß daher eilen, den Ungedanken durch Anfüllung mit einem Inhalt in einen Gedanken zu verwandeln. Wie geschieht dies? Dieser Inhalt muß Gedanke sein, sonst wäre er nicht denkbar, aber er darf nicht mein Gedanke sein, sonst blieben wir im Solipsismus. Folglich ist er Gedanke einer Weltvernunft. Hier begegnet uns wieder der alte Irrtum, wir denken nichts anderes als Gedanken. In Wirklichkeit haben wir Gedanken und denken Objekte. Wir denken so wenig Gedanken, als wir Sehen sehen und Hören hören. Die Dinge müssen denkbar sein, um gedacht zu werden, aber nicht

an und für sich Gedanke sein. Erst die Beobachtung, daß gewisse logische Veränderungen von Vorstellungen mit den realen Veränderungen ihrer zugehörigen Dinge selbst übereinstimmen, berechtigt uns im besten Falle zur Annahme verwandtschaftlicher Beziehungen, vielleicht aber auch nur eines Korrespondenzverhältnisses zwischen Denken und Sein, niemals aber das bloße Denken eines Gegenstandes.

Somit bleibt uns von dieser Erkenntnistheorie nur der transzendentale Grundgedanke übrig: Unser Erkenntnisstoff ist nicht die unmittelbare Wirklichkeit selbst, sondern Bewußtseinsinhalt; als solcher aber bezieht er sich auf eine transsubjektive Wirklichkeit.

Da wir nach dem bisherigen Gang unserer Kritik zum nämlichen Ergebnis kamen, werden wir uns gerne nach Erkenntnistheorien umsehen, welche sich auf die nämliche Grundlage stellen. Wir wenden uns daher zu **R. A. Lipsius,** und zwar vorzugsweise seiner späteren Entwicklungsphase, wie sie in den „Neuen Beiträgen zur wissenschaftlichen Dogmatik“ [1]) gekennzeichnet ist. Dabei finden wir eine Theorie, die im Wesentlichen auf Kant fußen, aber von seinen Voraussetzungen aus eine Verständigung mit dem „Realismus“ erreichen will. [2]) Unmittelbares Erkenntnisobjekt sind unsere Vorstellungen: „auch die Gegenstände, auf welche sich unsere Vorstellungen beziehen, und welche wir von letzteren unterscheiden, sind für uns nur als vorgestellte Gegenstände vorhanden.“ [3]) Bei einem Teil unserer Vorstellungen unterliegen wir einem unüberwindlichen Zwange, [4]) weshalb wir die Erkenntnisobjekte als uns gegebene ansehen müssen. Hiebei ist uns aber nicht bloß der Stoff zu unseren Empfindungen und Wahrnehmungen gegeben, „sondern dieser Stoff ist uns zugleich in bestimmten von unserer Subjektivität unabhängigen Verhältnissen gegeben.“ [5]) Diese Auffassung erfolgt in den durch unsere psychophysische Organisation bedingten apriorischen

---

[1]) Jahrbücher für prot. Theologie. 11. Jahrg. (1885). 177—288, 368—453, 550—671. Vgl. U. Fleisch, Die erkenntnistheoret. u. metaphys. Grundlage des dogmatischen Systems von A. E. Biedermann u. R. A. Lipsius.

[2]) Jahrbücher für prot. Theologie 181.

[3]) Jahrbücher für prot. Theologie 182.

[4]) Jahrbücher für prot. Theologie 183.

[5]) Jahrbücher für prot. Theologie 184.

Formen. „Die Empfindung und Wahrnehmung ist die Tätigkeit des empfindenden und wahrnehmenden Subjekts. Dasselbe Subjekt bringt die „Synthesis der Apperzeption", die räumlich-zeitliche Anschauung und die logischen Kategorien, mit einem Worte die subjektive Form zu den Wahrnehmungen hinzu, durch welchen Apparat das nach Stoff und Verhältnissen gegebene Wahrnehmungsobjekt zu einem Objekte meiner Erkenntnis wird."[1]) Insofern sind alle Gegenstände, als von mir apperzipierte, Erscheinungen: „Dinge an sich" im Unterschiede von Erscheinungen erkennen wollen, hieße die Dinge abgesehen von ihrer Relation auf uns, d. h. so wie sie für uns gerade nicht erkennbar sind, erkennen wollen."[2]) Das „Ding an sich" in diesem Sinne ist also ein bloßes „Gedankending." Aber immerhin können wir im Gedanken von unsern Objekten unsere bestimmte Auffassung derselben abstrahieren. Dann ist das „Ding außer uns" eben „das Ding an sich." Dieses ist also „keine verborgene Ursache hinter dem Erscheinungsding selbst, sondern eben dieses selbst, sofern es, abgesehen von unserem, d. h. von jedem für uns möglichen Erkennen desselben, lediglich gedacht wird."[3]) Wollte man jenes Gedankending als wahre Realität, die Erscheinungswelt als trügenden Schein fassen, so fiele man in einen argen Fehler. Aber freilich muß man sich immer sagen, daß wir auch bei Vermeidung aller möglichen Irrtümer unserer subjektiven Vorstellung niemals aus dem Bereich unserer „Erscheinungswelt" kommen.[4]) Wie weit wir aber damit doch ein Erkennen des Wirklichen erzielen können, zeigt der Satz: „Die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen ist selbst die Gesetzmäßigkeit der Dinge außer uns, hinter welcher keine andere Gesetzmäßigkeit der Dinge an sich steht."[5]) Somit bleibt es dabei: „Das Ding an sich ist kein unbekanntes Ding hinter dem Erscheinungsding, sondern der ganz unbestimmte Gedanke eines Etwas überhaupt, das nur erscheint,"[6]) der Bewußtseinsinhalt aber ist zwar nicht einfach

[1]) Jahrbücher für prot. Theologie 184.
[2]) Jahrbücher für prot. Theologie 185.
[3]) Jahrbücher für prot. Theologie 186.
[4]) Jahrbücher für prot. Theologie 188.
[5]) Jahrbücher für prot. Theologie 190.
[6]) Jahrbücher für prot. Theologie 191.

identisch mit dem Bewußtseinsobjekt. aber doch „das subjektivierte, vom Subjekt nach Maßgabe seiner psychophysischen Organisation aufgefaßte Objekt." [1])

Lipsius hat der Kritik ihr Amt nicht besonders schwer gemacht, so scharfsinnig er mitunter vorgeht. Schon der erste Satz: „Unsere Vorstellungen sind das unmittelbare Objekt unserer Erkenntnis, über das wir niemals hinwegkommen", kann uns nicht befriedigen, enthält er doch ähnlich der immanenten Philosophie, v. Hartmann u. A. die Behauptung, Gedanken (statt Gegenstände) können gedacht werden. Ist man erst soweit gekommen, daß unser Denken nicht in Gedanken besteht, sondern wiederum Gedanken enthält, so wissen wir schon, daß man nur mit einem salto mortale, der aber wirklich tötlich ausfällt, aus der Drehmühle herauskommt. Lipsius glaubt auf anderem Wege entschlüpfen zu können. Wir werden aber sehen, daß es ihm mißlingt.

Die Fortsetzung dieses Eingangs fällt sodann unter den Tadel, den die immanente Philosophie mit Recht geltend gemacht hatte, indem sie von einer Verdoppelung der Vorstellung sprach. Auch die Gegenstände, die wir von den zugehörigen Vorstellungen unterscheiden, die sog. Dinge außer uns, sind nach Lipsius für uns nur als vorgestellte Gegenstände vorhanden. Hier begegnet uns augenscheinlich die unvollziehbare Forderung, in der Vorstellung einen Gegenstand zu denken und hierauf denselben nochmals von ihr unabhängig zu denken, was nur so möglich ist, daß dieser zweite Vorstellungsinhalt jenem ersten ähnlich ist. Wie in aller Welt geht es an, zunächst die Vorstellung von einem Gegenstande von diesem letzteren zu unterscheiden, da doch schon in der Vorstellung gerade der Gegenstand als solcher, nicht wieder als Vorstellung bereits enthalten liegt! Wie kann man einen Augenblick später das andere Glied der Scheidung, den von der Vorstellung geschiedenen Gegenstand fixieren, wenn er doch nur als vorgestellter für mich vorhanden sein kann! Lipsius bewegt sich hier in einem unerträglichen Widerspruch: Man soll sich denselben Gegenstand im nämlichen Augenblick als nicht vorgestellt und als vorgestellt denken!

---

[1]) Jahrbücher für prot. Theologie 211.

Beachten wir nun das Ausgangstor der Erkenntnislehre Lipsius' zur Außenwelt. Es beginnt bei der Tatsache, daß wir uns dem Zwange der Vorstellungen, die wir nicht als willkürliche bezeichnen, nicht zu entziehen vermögen. „Dieser Zwang gründet sich zunächst in unserer intellektuellen Organisation, die man mit Fichte als die „unbegreiflichen Schranken" bezeichnen mag, welche das Ich in sich findet. Aber diese „Schranken" setzt das Ich nur insofern sich selbst, als es sie vorstellt, oder dieser seiner Beschränktheit sich bewußt wird. Damit es sie setzen oder vorstellen könne, müssen sie ihm vielmehr gesetzt oder gegeben sein; wenigstens sieht sich das Ich, wenn es sich nicht etwas Willkürliches vormachen will, zu der Vorstellung gezwungen, daß diese „Schranken" ihm gegeben sind."[1]) Da sowohl der „subjektive Idealismus", als der „transzendente Realismus" gegen dieses tatsächliche Gegebensein nichts stichhaltiges vorbringen können, bleibt es also dabei, „daß die Objekte unserer Erkenntnis gegeben sein müssen, wenn es überhaupt zu irgend welchem zusammenhängenden Erkennen kommen soll."[2]) Ich bekenne, daß mir diese Sätze und ganz besonders ihre Beweiskraft völlig rätselhaft geblieben sind, ja geradezu als verworren und sinnlos vorkommen. Wir lassen gelten, daß der Unterschied willkürlicher und aufgezwungener Vorstellungen zunächst in unserer intellektuellen Organisation begründet sei. Daß diese letztere mit den „unbegreiflichen Schranken" gleichgesetzt wird, welche das Ich in sich findet (sic!), daß das Ich diese „gefundenen" Schranken nur insofern sich selber „setzt" (der Ausdruck ist unklar), als es sie vorstellt, oder als es dieser Beschränktheit sich bewußt wird (sic!), daß dazu erforderlich sei, daß sie ihm vielmehr gesetzt oder gegeben seien, kurz dieser ganze Apriorismus, der zugleich Aposteriorismus ist, übersteigt mein Verständnis. Zuerst „findet" das Ich seine „intellektuelle Organisation" vor — gewiß eine höchst interessante Entdeckung, welche dieses neugeborene Philosophen-Ich macht, wenn es die Augen aufschlägt, und wir freuen uns, daß ihm in den kindlichen Schoß fällt, was der schwerfällige Psychologe erst nach langem Bemühen einsieht. Nun aber „findet"

---

[1]) a. a. O. 183.
[2]) a. a. O. 184.

man gewöhnlich nur etwas, das schon zuvor an jener Stelle lag. Das Ich aber muß seine „Schranken“, d. h. seine „intellektuelle Organisation“ erst „setzen“ — wiederum eine Leistung, die wir nur bewundernd anstaunen, doch niemals begreifen können. Oder doch! Das Ich „setzt“ nur insofern, als es „vorstellt“ oder „seiner Beschränktheit sich bewußt wird.“ Dies bedeutet aber, wenn ich es recht verstehe: Das Ich muß seine intellektuelle Organisation vorfinden, und so sind wir richtig im Kreise umhergetanzt und im Kopfe etwas wirr geworden: Das Ich findet seine „Schranken“ — dazu ist es nötig, daß es sie vorstellt, oder daß es sich ihrer bewußt wird — dazu ist erforderlich, daß sie ihm gesetzt oder gegeben seien! Und nun wissen wir am Schlusse genau so viel, wie am Anfange: Daß unsere intellektuelle Organisation uns gegeben sei. Und dabei ruft die ganze Seelenkunde, die von dergleichen Dinge auch etwas wissen sollte: Von diesem „Gegebenen“ ist nicht die Spur vorhanden! — Lipsius ließ sich ganz unvorsichtig in Fichtes Garn fangen. Nur hätte er sich doch etwas vornehmer aus der Klemme helfen sollen. Denn wie tut er es? Durch den Satz: „Wenigstens sieht sich das Ich, wenn es sich nicht etwas Willkürliches vormachen will, zu der Vorstellung gezwungen, daß diese Schranken ihm gegeben sind, und zwar nicht als selbsterzeugte“. Allein damit stehen wir ja noch immer mitten in der Subjektivität, während wir doch eben die Wirklichkeit mit der Laterne suchten!

Sehr befremdlich gesellt sich zu diesen Prämissen der Schluß, daß die Objekte unserer Erkenntnis uns gegeben sein müssen, damit Erkennen möglich sei. Bis jetzt war ja nur von Schranken des Subjekts die Rede. Und nun sind diese Bretterwände plötzlich bemalt oder sogar durchsichtig! Damit beginnt offenbar eine ganz neue Art der Ableitung des Erkennens, die mit der früheren, welche vom konkreten Inhalt absah, nicht im Einklang steht. Ebenso befremdlich mutet uns die Fortsetzung an, daß nicht bloß der Stoff zu unsern Empfindungen und Wahrnehmungen, sondern daß er in bestimmten von unserer Subjektivität unabhängigen Verhältnissen uns gegeben sei. Wie ist dies möglich, wo doch auch nach Lipsius die Anschauungs- und Denkformen den empfangenen Stoff verarbeiten müssen? Wie unklar der Urheber dieser Erkenntnislehre hier denkt, ergibt die Er-

läuterung: „Die Empfindung und Wahrnehmung ist die Tätigkeit des empfindenden und wahrnehmenden Subjekts. Dasselbe Subjekt bringt die „Synthesis der Apperzeption", die räumlich-zeitliche Anschauung und die logischen Kategorien, mit einem Worte die subjektive Form zu den Wahrnehmungen hinzu, durch welchen Apparat das nach Stoff und Verhältnissen gegebene Wahrnehmungsobjekt zu einem Objekte meiner Erkenntnis wird."[1]) Welche Tortur für unser Denken! Ists möglich: Wahrnehmungen schon vor den räumlich-zeitlichen Anschauungen! Wahrnehmungen noch vor der subjektiven Form! Wahrnehmungen, die noch nicht „Objekte der Erkenntnis" (im Sinne von Lipsius) sind! Man wird verzeihen, daß wir diese Sprache nicht verstehen.

Da endlich der letzte für uns in Betracht kommende Punkt, das „Ding an sich" an dem nämlichen Widerspruche den Atem aushaucht, wie das Ding außer uns, daß es von der Tätigkeit des Denkens unabhängig und doch als bloßes „Gedankending" existieren soll, gehen wir nunmehr zu unserer eigenen Theorie über.

II. Das Ergebnis: Die Grundlinien des kritischen Transzendentalrealismus.

Erinnern wir uns zunächst an unsern Ausgangspunkt. Wir verstanden unter Erkennen ein Denken, welches sich auf ein Wirkliches bezieht und fanden bereits in diesem Begriffe die Erwartung, daß im Erkenntnisinhalt, diesem Gedachten, eine Bestimmtheit des von ihm ausgesagten Wirklichen eingeschlossen sei. Wir sahen daher das Erkenntnisbedürfnis vollständig befriedigt, wenn es uns gelinge, solche Voraussetzungen zu finden und widerspruchslos zu vereinigen, welche ein derartiges Verhältnis zwischen Denken und Wirklichem denkbar machen.

Hieraus ergeben sich einige methodologische Grundsätze:

1. Die Erkenntnistheorie ist nicht verpflichtet, eine Übereinstimmung zwischen Denken und Sein zwingend zu beweisen, um zuverlässige Resultate zu erzielen.

2. Da in den Bewußtseinsvorgängen, die sich uns als Erkenntnis darstellen, der Anspruch der Gültigkeit für ein Wirkliches enthalten ist, werden wir von diesem Anspruch nur

[1]) a. a. O. 184.

eben soviel preisgeben, als wir durch andere Erkenntnisaussagen genötigt werden. (Ähnlich Wundt).[1])

3. Wir sind nicht verpflichtet, uns außerhalb der Erkenntnisaussagen zu stellen und über sie zu reflektieren, sondern dürfen gar wohl, ja müssen jene Aussagen selbst mit in Betracht ziehen, gehören sie doch mit zum Gegebenen. (Die Abweichung von diesem Grundsatze ist unseres Erachtens die Hauptursache der Erscheinung, daß sich so viele Erkenntnistheorien in hoffnungslose Sackgassen verrannt haben). Jene Aussagen sind erst auf Grund wohl erwogener Gegenzeugnisse nötigenfalls zurückzunehmen.

Diesen Grundsätzen gehorchend, beginnen wir nicht (mit A. E. Biedermann) bei der Analyse des Bewußtseins in seinem ganzen Umfange, noch weniger (mit dem immanenten Subjektivismus) bei der Auflösung der ihres Inhaltes beraubten Vorstellung, ebensowenig (mit v. Hartmann) bei der Reduktion aller Bewußtseinstatsachen auf einen allerursprünglichsten Inhalt, etwa die Empfindung, sondern (in etwelcher Anlehnung an den Empiriokritizismus) zunächst bei der empirischen Feststellung aller der Bewußtseinserscheinungen, die uns als „Erkenntnis“ charakterisiert sind. Da wir an ihnen allen einerseits das Merkmal der Beziehung auf ein Wirkliches, anderseits das Merkmal des Denkens, d. h. der gedanklichen Arbeit beobachten, sehen wir uns auf die Erfahrung als Vorstufe der Erkenntnis hingewiesen. Ja, es bezeichnet die Erkenntnis einen idealen Zustand, von dem wir kaum hoffen dürfen, daß er ursprünglich vorhanden ist. Wollen wir also das abgeleitete Phänomen, die Erkenntnis, verstehen, so müssen wir (mit Wundt und Avenarius) notgedrungen zum ursprünglichen, der Erfahrung, emporsteigen.

In jeder Bewußtseinstatsache nun, die als „Erfahrung“ in Betracht kommt, ist uns zunächst ein Inhalt gegeben, den wir als „Objekt“, „Gegenstand“, „Umgebung“ usw. bezeichnen.

Alle diese Namen enthalten indessen gleichzeitig den Hinweis auf eine andere Größe, zu welchem jene erstgenannten in einem bestimmten Verhältnis stehen. Dabei deuten die Bezeichnungen

[1]) Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, Bd. XII, 336.

zunächst auf eine räumliche Relation. Der Name drückt indessen kritiklos nur einen Bewußtseinsbefund aus.

Und so enthält denn jede „Erfahrung" Objekt und Subjekt (Prinzipalkoordination des Empiriokritizismus), beide aber in einer bestimmten Beziehung zu einander. Die Vorstufen der Erfahrung enthalten weder das Eine noch das Andere, wohl aber die Elemente, aus denen sie gebildet werden. In den höheren Formen der Erfahrung dagegen wird der rein räumliche Charakter des Verhältnisses durch andere ersetzt. Wir werden daher Objekt und Subjekt, sowie eine Beziehung beider als ursprüngliche Daten gelten lassen, ohne daß damit über ihre Natur schon etwas näheres ausgemacht sein soll.

Von größter Wichtigkeit ist die Tatsache, daß die einzelne Erfahrung an und für sich niemals, weder auf der niedersten, noch auf der höchsten Stufe den geringsten Anlaß enthält, das Objekt entzwei zu spalten, oder hinter ihm geheimnisvoll verborgen eine ähnliche oder andersgestaltete Wirklichkeit anzunehmen.

Anders wird die Lage, wenn verschiedene Erfahrungen mit einander in Widerspruch geraten. Wie dies geschieht, zeigten wir bei der Kritik des immanenten Realismus in seiner naivsten Form. Es war in erster Linie gerade die unvermeidliche Erinnerung an das Mitgegebensein des Subjekts und seiner Beziehung zum Objekt, welches jene Auffassung umstieß: man konnte nicht an einen bergeshohen leeren Raum im Kopf oder Bewußtsein glauben, obwohl ich einen Berg wahrnehme, oder er mir erscheint. Ähnliche Erwägungen hoben den naiven und kritischen Projektionsrealismus (Lockes Lehre von den primären Qualitäten) auf. Die Kritik des letzten und geistvollsten Versuches, die Einheit von Objekt und Vorstellung durch ein geniales Sowohl — als auch festzuhalten, der Erkenntnistheorie Wundts, überzeugte uns vollends von der Aussichtslosigkeit dieser Bemühungen.

Und so gelangt denn der Erkenntniskritiker zu einem zweiten Stadium, in welchem er den Erfahrungsinhalt zunächst als Bewußtseinsinhalt betrachtet. Aber nicht notwendig als inhaltsleere Bewußtseinstatsache, sonst wären wir, wie uns das Schicksal Berkeleys, der immanenten Philosophie, v. Hartmanns und Lipsius' verriet, in die Höhle des Agnostizismus zu eilen verdammt. Beachten wir vielmehr, daß jede

Vorstellung und jeder Gedanke etwas enthält, das nicht wieder Vorstellung oder Gedanke sein kann, und es widersinnig ist, Vorstellungen anstatt irgendwie anschaulicher Objekte vorzustellen, oder Gedanken anstatt nichtgedankeseiender Elemente zu denken. Und so enthält uns jede Erfahrungsaussage eine nichtgedankliche Wirklichkeit, die aber doch gedacht wird. Während man also gewöhnlich schließt: Was vorgestellt wird, muß selbst Vorstellung sein, schließen wir gerade umgekehrt: Was vorgestellt wird, kann nicht Vorstellung sein, obwohl, nein, weil ich es vorstelle. Wer sich dem hartnäckig widersetzt, gleicht dem Wanderer, der eifrig über die Inschrift eines Wegweisers nachsinnt, und, obschon er sehnlich das in ihr genannte Ziel erstrebt, doch mit tiefsinniger Miene versichert: Die Inschrift steht auf dem Wegweiser selbst: folglich kann sie nur eine Bestimmtheit desselben selbst aussagen und hat keinen Bezug auf das außer ihm Liegende.

Um die Verschiedenheit unserer Theorie von der Wundts möglichst scharf hervorzuheben, erinnern wir nochmals an seine These: „Erkenntnisobjekt ist das Vorstellungsobjekt". Dem gegenüber prägen wir den Satz: „Erkenntnisobjekt ist die Objektsvorstellung". Sie ist Vorstellung, denn aus der Kritik des immanenten Realismus wissen wir, daß nicht die unmittelbare Wirklichkeit in uns eingehen kann. Sie ist Objektsvorstellung, weil sie durch die Wirklichkeit selbst bedingt ist und ihre Inhalte als deren Bestimmungen angesehen werden müssen, so lange nicht irgendwelche andern Erfahrungen dies verbieten.

Schon die Entfaltung der Wahrnehmung, der Vorstellung, ja selbst des Begriffes ergibt somit die Existenz von Dingen, die nicht selbst wieder Wahrnehmung, Vorstellung oder Begriff sind. Es tritt hinzu, daß diese Inhalte als dem Subjekte gegenüberstehend charakterisiert sind, also nicht es selbst sein können. Eine sog. „Projektion in die Außenwelt" — ein ganz sinnloser Ausdruck, da ja in der Projektion nur Bilder auf eine gegebene Fläche geworfen werden können — ereignet sich somit nicht. Es sind vielmehr, wenn wir den Aussagen unsres Bewußtseins Glauben schenken wollen, wie wir nach unserer Vereinbarung müssen, die Dinge selbst, welche durch ihre Verhaltungsweise, ihre tatsächliche Natur den subjektiven Denkapparat zur Aussage ihres Gegebenseins nötigen, ebenso wie zur Entwicklung der Raum- und Zeit-

anschauung, des Kausal- und Substanzbegriffes und schließlich der ganzen Wirklichkeitslehre.

Aber freilich darf man sich das Subjekt hiebei nicht als müßigen Zuschauer vorstellen, dem die Erfahrungsinhalte fertig in die Augen springen. Die Seele gleicht nicht dem Papierstreifen des Telegraphenapparates, die Nervenbahnen nicht den Leitungsfäden jenes Mechanismus, die Dinge reden keine Sprache, deren saubre Nachschrift dem Bewußtsein präsentiert würde. Schon die einfachste Empfindung, viel mehr noch die Vorstellung und der Begriff entstammen durchaus einer subjektiven Arbeit. Ohne die Einheit der Apperzeption wäre nie ein einziges Urteil entstanden. Allein die Erfahrung geht nicht nur aus einer solchen auf sich selbst angewiesenen Tätigkeit des Subjekts hervor. Vielmehr besteht die Aufgabe des Denkens darin, diese subjektive Arbeit in der Weise zu leisten, wie es dem Wesen der Dinge und den Normen des Denkens entspricht.

Wir können durchaus nicht annehmen, daß dies überall ohne weiteres geschieht. Vielmehr müssen wir befürchten, daß allerlei apriorische Inhalte, die z. T. vielleicht auf aposteriorische Inhalte der Eltern zurückgehen, ferner apriorische Neigungen, Defekte der Sinnesorgane usw. die künftige Erkenntnis gefährden, und ebenso aposteriorische Bedingungen, Reminiszenzen, Wertungen usw. Hat uns der bisherige Gang unserer Erwägungen zum Transzendentalrealismus geführt, indem wir die Bezogenheit oder Erfahrungsinhalte auf ein Objekt und ein Subjekt gleichermaßen anerkannten, so ergibt sich nunmehr das Bedürfnis nach einer kritischen Ausscheidung derjenigen Erfahrungsbestandteile, die wir infolge fortgesetzter Prüfung nicht mehr auf die Wirklichkeit beziehen können und daher auf einen Fehler des Erfahrungssubjektes in den Sinnesorganen oder in der logischen Tätigkeit zurückführen müssen. Wir verlangen und erwarten somit durchaus nicht mit Eduard v. Hartmann, daß irgendwelche dienstfertige Kategorien in uns bereitliegen, oder mit Lipsius, daß rätselhafte Selbstbeschränkungen stattfinden, um uns mit einem Schlage in den Besitz der Wahrheit zu setzen. Wir untersuchen vielmehr Schritt für Schritt, wie das Subjekt seine Grundanschauungen herausarbeitet, indem es gemäß seiner eigenen Natur die gegebenen Stoffe formt. Und nur dasjenige, aber auch alles dasjenige, was vor dem Forum scharfer

Kritik besteht, gilt uns für Erkenntnis oder für gültige Repräsentation der Wirklichkeit. Damit sind wir freilich vor eine gewaltige Aufgabe gestellt und können nicht mit dem Zauberwort der „Anschauungsform" oder „Kategorie" alle Türen sprengen.

Wir nennen unsern Standpunkt **„kritischen Transzendentalrealismus."** Das Adjektiv will an Wundt, das Substantiv an Kant und von Hartmann erinnern.

Machen wir uns jedoch den Erkenntniswert der bereinigten Erfahrungsaussagen noch etwas klarer. Zunächst erinnern wir daran, daß wir unter Erkennen ein Denken verstehen, das sich auf ein Wirkliches bezieht. In dieser Definition liegt nicht das geringste, was eine völlige Identität von Denken und Wirklichkeit forderte, ja auch nur wünschbar machte. Im Gegenteil fragte es sich allen Ernstes, ob jene Identität die Möglichkeit des Erkennens nicht geradezu aufhöbe. Um einen Gegenstand zu erkennen, ist es ferner nicht einmal nötig, daß er sich in Gedanken verwandelte und in unser Bewußtsein schlüpfte, oder daß er schon Gedanke wäre und durch ihm entsprechende Pforten tale quale herübergenommen würde. Auf diese Anschauung kann nur derjenige kommen, welcher wähnt, wir denken nur Gedanken. Da wir nun zu der Überzeugung gelangt sind, daß eine Scheidung von Vorstellung und Objekt angenommen werden muß, so erblicken wir darin noch nicht den leisesten Grund, um an der Erkenntnismöglichkeit des Objektes überhaupt und dem Erkenntniswert der einzelnen Erfahrungen von vornherein zu zweifeln. Letzteres tritt erst dann ein, wenn, wie bereits erwähnt, spezielle Erfahrungen, die anderweitig gemacht werden, Berichtigungen dieser Erfahrungsaussage gebieten.

Zum Begriff der Wahrheit (oder des Erkenntnisinhaltes) gehört auch nicht, wie Wundt für die Ansicht der Wissenschaft ausgibt,[1] die „Nachbildung der Wirklichkeit." Denn von Nachbildung kann nur dort die Rede sein, wo ich einen wahrgenommenen oder vorgestellten Inhalt mit irgendwelchen Hülfsmitteln reproduziere, während von der Erkenntnis niemand verlangen darf, daß sie zuerst ein Bild oder eine Anschauung ihres Objektes erlange, und dieses dann erst noch nachbilde.

[1]) Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, Bd. XII, 333.

Von der Erkenntnis fordern wir vielmehr ganz anderes, nämlich:

1. Daß die Bestimmungen, welche sie angibt, für ein Wirkliches gelten,[1]) und nicht etwa ein leeres Hirngespinst oder eine grobe Täuschung darstellen.

2. Daß die angegebenen Bestimmungen alle wesentlichen Eigenschaften jenes Wirklichen aufweisen. Hieraus folgt,

3. Daß jenem Wirklichen nicht etwa noch andere, verborgene Qualitäten zukommen dürfen, welche die Gültigkeit der aufgewiesenen Bestimmungen in Frage stellen könnten.

Wir stellen damit einen neuen Erkenntnisbegriff auf, welcher auf die Anschaulichkeit der Erkenntnisobjekte verzichtet, dabei aber umso mehr Gewicht auf ihre Verhaltungsweisen und Kräfte legt. Wir reden daher von „aktueller Erkenntnis" im Gegensatz zur dinglichen (Kants) und logischen (Hegels). Die Möglichkeit einer Vernunfterkenntnis und damit der Erfassung von Ideen ist damit keineswegs ausgeschlossen. Man wird beachten, daß unser Begriff der Erkenntnis nicht mehr in der Nachbildung und Vernunftgemäßheit ihren Schwerpunkt findet, sondern, so unerbittlich auch die Forderungen des Intellekts in ihm durchgeführt werden, in dem ethischen Ideal der praktischen Zuverläßigkeit.

Nach unseren methodologischen Prinzipien dürfen wir nunmehr angesichts der Anforderungen, welche wir soeben an die Erkenntnis stellten, die Sätze aufstellen: Alle Erfahrungsaussagen haben Erkenntniswert, wenn auch zuerst nur sehr bedingten und vorläufigen. Vielleicht werden sie ihn infolge nachträglicher Erwägung verlieren. Je mehr die falschen, subjektiven und zufälligen Zutaten ausgeschieden werden, desto zuverlässiger und sicherer wird der Erkenntnischarakter, und desto höher steigt der Erkenntniswert. Je vielseitiger und vorsichtiger ein Objekt untersucht wird, desto größer wird die Aussicht, seine wesentlichen Bestimmungen zu kennen. Die Übereinstimmung einer Fülle von Beobachtungen steigert die Berechtigung dieser Erwartung. Die Einsicht in die Art der Entstehung des Erfahrens ist zur Erkenntnis nicht unbedingt erforderlich; doch wird jede vollständig

[1]) So auch Rickert, Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung S. 216, 247.

entwickelte Erkenntnislehre darnach streben müssen, dieselbe zu gewinnen. Zur Annahme verborgener Eigenschaften, welche zum Widerruf der erkannten Qualitäten nötigen könnten, wären stichhaltige Gründe erforderlich. So lange sie nicht vorgebracht werden, dürfen wir folglich die Wirklichkeit für erkennbar erklären.

Die Erkenntnisaussagen, die als solche im Gegensatze zu bloßen Erfahrungsaussagen die Probe strenger Kritik bestanden haben, beziehen sich somit direkt auf die Wirklichkeit. Da sie auch aus deren Einwirken auf das erkennende Subjekt herzuleiten sind und in allen ihren Teilen nur Bestimmungen der Wirklichkeit angeben, und zwar sämtliche wesentliche Bestimmungen, die ihr zukommen, dürften wir schließlich sagen: Unsere Erkenntnis ist die ins Bewußtsein aufgenommene Wirklichkeit. Doch ist dieser Ausdruck metaphorisch zu verstehen und wirkt verführerisch; wir möchten ihn deshalb vermeiden. Namentlich warnen wir noch einmal davor, an eine Art Transsubstantiation, eine Umwandlung des Objektes in Vorstellung, ein Herübergenommenwerden oder gar eine Verdoppelung zu denken.

Wenn wir nun aber an eine Erkenntnis der Wirklichkeit glauben, und dies notwendig darauf gründen, daß das Objekt schon in der Erfahrung mit dem Subjekt in Beziehung tritt, erkennen wir nicht doch nur die uns zugekehrte Seite der Wirklichkeit? Diesem Einwand begegnen wir, indem wir auf unsere Beobachtung der von unsrem Zutun nicht beeinflußten Veränderungen der Wirklichkeit und auf unsere Ausmerzung der auf das Subjekt zu beziehenden Seinsaussagen hinweisen.

Nun wissen wir auch, welche Bewandtnis es mit dem „Ding an sich“ hat. Bedeutet es dasjenige, was unsere Erfahrungsaussagen hervorruft und unserer Wahrnehmung vorangeht, so ist es zwar nicht vorstellbar, indem die Vorstellung immer reinsubjektive Elemente (Empfindungen, räumliche Anschauungen usw.) enthält, aber es ist doch erkennbar im angeführten Sinne. Es ist zwar nicht in der Totalität seiner Bestimmungen angebbar, weil es deren unendlich viele besitzt, aber doch lassen sich die wesentlichen Eigenschaften angeben. Es ist zwar nur durch Abstraktion greifbar, aber weil es so gefaßt werden kann, muß es nicht als ewig verborgenes und zurückweichendes Ge-

dankending, sondern als Wirklichkeit betrachtet werden. — Damit glauben wir die für die folgenden Untersuchungen unerläßlichen erkenntnistheoretischen Grundgedanken genügend skizziert zu haben.

Es bereitete uns ein ganz besonderes Vergnügen, die Vorzüge dieser Erkenntnistheorie zu schildern. Manche der größten Schwierigkeiten, welche anderen den Weg verlegten, z. B. die Tatsache der Notwendigkeit subjektiver Einträge in den Erfahrungsinhalt, die Verwechslung der letzteren mit Seinsbestimmungen, die funktionelle Verwandtschaft von Wahrnehmungen und Halluzinationen usf., lassen sich durch sie mit Leichtigkeit hinwegheben. Doch müssen wir uns diesen Nachweis hier versagen und überlassen ihn gerne dem Leser.

Nur auf einen für unseren Hauptgegenstand hochbedeutsamen Umstand weisen wir hin: Es ist die durch unsere Erkenntniskritik geschaffene **Möglichkeit einer Metaphysik.** Diese Disziplin bestrebt sich, wie wir uns oben verständigten, die auf die Wirklichkeit bezogenen Erfahrungsbegriffe, die das tägliche Leben und die Einzelwissenschaft liefert, zur Klarheit und Deutlichkeit zu erheben und in einem widerspruchslosen System zu vereinigen. Erklärt die Erkenntnistheorie von vornherein, die Erfahrungsbegriffe erlauben niemals eine Beurteilung der Wirklichkeit, so ist der Metaphysik der Riegel gestoßen. Findet man dagegen, daß in der Erfahrung eine gültige Beziehung auf die Wirklichkeit enthalten sei, so sieht man sich im Gegenteil magnetisch zu metaphysischer Beschäftigung hingezogen. Wir untersuchen daher sogleich das Wesen der physischen Kausalität.

Kap. 15. Die Bereinigung der physischen Erfahrungsbegriffe.

Wie kommen wir überhaupt dazu, die physischen Erfahrungsbegriffe in den Bereich unserer Untersuchungen zu ziehen, da doch unser Interesse ausschließlich an der Natur des Willens hängt? Der Grund liegt einerseits in dem Anspruch der Naturwissenschaft, alle physischen Vorgänge nach physikalischen Prinzipien, somit unter der Voraussetzung durchgehender Gesetzmäßig-

keit und eindeutiger Bestimmtheit zu erklären, wodurch der Wille anscheinend expropriiert, und jedenfalls ein independent freier Wille, der in Handlungen zum Ausdruck käme, von vornherein ausgeschlossen wäre. Die physische Welt bildet darnach ein System für sich. „C'est un monde fermé qui se suffit à lui-même et sur lequel la liberté n'a pas prise“.[1]) Anderseits beobachteten wir, daß gewissen physischen Veränderungen ausnahmslos bestimmte Willensvorgänge entsprechen, und zwar in dem Maße, daß durch physische Einwirkungen einzelne Willensphänomene mit Sicherheit herbeigeführt werden können (z. B. Narkose), während in andern Fällen die körperliche Beschaffenheit wenigstens eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit der ihr entsprechenden Willensdignität ergab (Kriminalanthropologie) und somit wiederum einen innigen Zusammenhang physischer und psychischer Tatsachen verriet.

Wir gelangen am besten zum Ziele, wenn wir der Naturwissenschaft zunächst auf ihr Gebiet nachfolgen und die Berechtigung der Annahme durchgängiger Determiniertheit aller Naturvorgänge nach physikalischen Gesetzen prüfen. Deshalb mustern wir die Begriffe: physische Kausalität, Gesetzmäßigkeit, Notwendigkeit, Zufall, Möglichkeit, Kausalkriterium, geschlossene Naturkausalität und erste Ursache. Hierbei kommt uns alles darauf an, den Erkenntniswert dieser von uns bisher kritiklos aus der Erfahrungswissenschaft entliehenen Begriffe bloßzulegen. Nicht aber dürfen wir uns vermessen, sie bis in ihre geheimsten Tiefen zu ergründen.

Aus der erkenntnistheoretischen Grundlegung ergab sich, daß die physische Kausalität nicht einfach als Übertragung einer a priori fertig vorhandenen Verstandesform in die empirische Welt aufgefaßt werden dürfe, wie Kant, von Hartmann, Volkelt, u. a. annehmen. Wir wenden uns daher an die Erfahrung.

Es war eine revolutionär wirkende Tat, als Hume die logische Denknotwendigkeit des Begriffes der Ursache, wie sie am grandiosesten Spinoza in seiner Gleichsetzung von (logischem) Grund und (realer) Ursache vertreten hatte, als ungeheure Illusion nachwies. Weniger Erfolg hatte dagegen seine positive Theorie,

---

[1]) Couailhac, La liberté et la conservation de l'énergie, S. 1.

welche die Entstehung des Kausalitätsbegriffes aus der bloßen Gewohnheit, aus assoziativer Tätigkeit herleiten wollte. Denn wie häufig eingewendet worden ist, veranlaßt die regelmäßige Sukzession zweier Ereignisse noch keineswegs die Annahme, sie kausal verbunden zu denken, müßte ja sonst der Tag als Ursache der Nacht, die Nacht als Ursache des Tages angesehen werden. Aber allerdings spielt die Assoziation eine dominierende Rolle.

Wir denken uns den Begriff der physischen Kausalität ungefähr in folgender Weise entstanden:

Aus dem ursprünglichen Chaos wechselnder Empfindungen sondert das Subjekt unter der Mitwirkung von instinktiven oder triebartigen Willensfunktionen einzelne Komplexe, die wiederholt in derselben Verbindung vorkamen, aus. (Die Tatsache in Raum und Zeit kontinuierlicher und regelmäßiger Veränderungen bildet also die Grundbedingung für das Zustandekommen des Kausalitätsbegriffes.) So entsteht allmählich — wir können hier die Entwicklungsgeschichte nicht mit allen Einzelheiten darstellen — die Vorstellung von Dingen, welche sich innerhalb gewisser Grenzen gleich bleiben, im übrigen aber verändern. Schon zur Entstehung der Dingvorstellung ist somit häufige Wiederkehr derselben Empfindungen in der nämlichen Gruppierung erforderlich. Folgen sich nun regelmäßig zwei bestimmte Vorgänge, so wird das Subjekt ziemlich bald beim Eintritt des ersten von ihnen infolge von Assoziation den zweiten erwarten. Der Säugling, der die Mutterbrust mit den Lippen berührt und instinktiv saugt, wird nach einiger Zeit im Augenblick der Berührung und später bereits in dem des Anblicks der Nahrungsquelle die Nahrungsaufnahme erwarten. So wird eine Verbindung beider Vorgänge hergestellt, aber freilich zunächst nur eine subjektive.

Schon das naive Bewußtsein kann indessen hier nicht stehen bleiben. Unter den beständig verbundenen Ereignissen findet es eine unbegrenzte Anzahl von solchen vor, in welchen nicht nur eine äußere Sukzession, sondern auch wenigstens dem Anscheine nach eine innere Verknüpfung zweier Vorgänge zu beobachten ist. Es sind die Beziehungen des wollenden Subjekts zu seinen Handlungen. Mit der Beschaffenheit des in Tat umgesetzten Entschlusses ändert sich der Ausfall der Muskelbewegung. Betrachtet man, wie es ja notwendig geschehen muß, den Leib als

Ding, so entdeckt folglich das Subjekt in der Tiefe dieses Dings ein X, das wollende Subjekt, welches der Handlung nicht nur vorangeht, sondern auch ihr Sosein bestimmt. Da dieses X wiederum dinglich gedacht wird, erhalten wir somit den Begriff der Ursache, und als Korrelat den der Wirkung, aus welchem Worte wir den anthropologischen Ursprung und den Zusammenhang mit Willensvorgängen noch ganz deutlich ersehen, wie anderseits das Wort „Ursache" die ursprüngliche Voraussetzung eines Dinglichen, von welchem der Kausalprozeß ausgeht, verrät.

Die Wahrnehmung, daß in den Naturveränderungen die Beschaffenheit der früheren physischen Phänomene für die späteren ganz ebenso maßgebend sei, wie die Bestimmtheit des Ich, nämlich des Entschlusses und der Kraft seiner Realisierung für die Handlung, leitete zu der naheliegenden Vorstellung, daß jene Ereignisse ebensowohl im Innern verknüpft seien, wie die wirkende Persönlichkeit und ihre Tat. Die Behauptung eines Kausalverbandes folgt somit durchaus nicht aus einer „unbewußten Kategorialfunktion", sondern aus einer im Bewußtsein stattfindenden, wenn auch nicht logisch klar durchschauten Übertragung des einzigen Falles, da uns die Innenseite natürlicher Vorgänge zugänglich scheint, auf alle übrigen Fälle. Ohne die Vorstellung des handelnden Subjekts wäre man nie auf den Gedanken gekommen, das Post hoc durch ein Propter hoc zu ergänzen.

Nur von hier aus begreifen wir auch die weitere Entwicklung der Kausalvorstellung. Namentlich wird uns die für die Philosophie so folgenschwere Identifikation von Grund und Ursache verständlich. Verdankt nämlich die Vorstellung eines Kausalnexus überhaupt der Beobachtung der handelnden Persönlichkeit ihre Entstehung, so ging man selbstverständlich auf sie zurück, wenn man die Art desselben genauer kennen lernen wollte. Aber auch ohne daß die intellektuelle Neugier als solche in Tätigkeit trat, nahm man wahr, daß dasjenige im Subjekt, wonach sich die Handlung richtet, seinerseits wiederum von vorangehenden Erscheinungen abhängt. Jeder Entschluß setzt Gefühle und Vorstellungen voraus und kann ohne „Beweggründe" oder „Gründe" nicht zustande kommen. Jede bewußte Handlung wird vollzogen, weil diese oder jene Verhältnisse vorlagen. Insbesondere tritt die Bedeutung der Beweggründe hervor bei einer be-

stimmten Art von Willenshandlungen, nämlich den logischen Operationen, weil bei ihnen die Beziehung auf die Bestimmtheit des Subjekts völlig zurücktritt oder wenigstens zurücktreten und der Ausfall der Denkhandlung gänzlich aus der Beschaffenheit jener „Gründe“ mit Notwendigkeit abgeleitet werden soll. Man beachte, daß schon der Ausdruck „Grund“ eine räumliche, ja geradezu dingliche Vorstellung verrät, genau wie die Bezeichnung „Ur-Sache“.

So wird denn das handelnde Ich in ein Abhängigkeitsverhältnis zu früheren Bedingungen gebracht, ohne daß jedoch schon darauf reflektiert wird, ob sämtliche, auch die Ausschlag gebenden Faktoren außerhalb des Subjektes liegen. Letzteres erscheint mithin als Ursache und Wirkung zugleich. Aber ebenso zeigte die Naturbeobachtung, daß ein Gegenstand, nachdem er selbst eine Veränderung erlitten hatte, seinerseits wieder andere beeinflußte und somit Ursache wurde. Jede physische Erscheinung konnte demnach unter diesem doppelten Gesichtspunkte, als Ursache und Wirkung, betrachtet werden, womit gleichzeitig die Konstruktion beliebig langer Kausalreihen in die Zukunft oder Vergangenheit ermöglicht war. Der Ausgangspunkt der Kausalvorstellung macht es erklärlich, warum man ursprünglich von der Ursache zu den Wirkungen fortschritt, und noch später, als man die Kette der Wirkungen schon längst ad infinitum sich erstreckend dachte, die Kette der Ursachen meistens für endlich ausgab. Denn obgleich der Entschluß von vorangehenden Bedingungen (Motiven) abhing, war es doch nicht möglich, dieselben in unendliche Fernen zurückzuverfolgen, weil sie ja die Mitwirkung eines Subjektes voraussetzten, und dieses seinerseits als wenigstens der Erscheinung nach in der Zeit beginnend, dem Wesen nach aber als sich letztlich absolut bestimmend angenommen wurde. Die Naturvorgänge an und für sich böten nicht den mindesten Anlaß, beim Regreß auf die Ursachen plötzlich Halt zu machen mit der Erklärung: Hier stehen wir vor einer Ursache, die nicht selbst wieder Wirkung ist.

Doch damit sind wir bereits in die wissenschaftliche Verarbeitung des Kausalbegriffs hinübergestreift. Kehren wir vorerst für einen Augenblick in die vulgäre Verwendung der Vorstellungen über die Ursache zurück. Wenn das wollende Subjekt durch

Gründe, wenn auch nicht immer durch logische Gründe, zum Handeln bestimmt wurde, wenn die Eigenart der Handlung von solchen Gründen abhing, was lag dann näher, nachdem doch einmal die Kausalvorstellung überhaupt der Analogie des handelnden Subjekts entnommen war, als daß man auch diejenigen Eigenschaften der Gegenstände, welche für die eintretenden Vorgänge als maßgebend vorausgesetzt wurden, als Gründe der letzteren bezeichnete? Die Ähnlichkeit der Bedingungen, unter denen sich die Willenshandlung und der Naturvorgang vollzieht, rechtfertigt es, daß auf der Stufe des naiven Denkens in beiden Fällen von „Gründen“ geredet wurde, wobei zunächst jedenfalls die Beweggründe des Handelns den Vorwurf bildeten.

Die Vermengung beider wurde indessen ebenfalls noch im vorphilosophischen Denken durch ein logisches Bedürfnis gewaltig gesteigert. Das allgemeinste logische Prinzip des Denkens ist der Satz vom Grunde, wonach jedes Urteil einen Grund haben muß (Kant). Demgemäß ordnen wir in sämtlichen Erkenntnisakten die Urteile nach dem Verhältnis von Grund und Folge, wobei sich das spätere Urteil aus dem früheren mit Notwendigkeit ergeben soll. Aus den Prämissen $a > b$ und $b > c$ folgt mit logischer Notwendigkeit $a > c$. Denken wir, es handle sich hier um rein fiktive Größen, so werden wir wohl den Grund des Urteils $a > c$ zunächst lediglich in der Natur unseres Denkens suchen, zumal ja ein Größenverhältnis nur innerhalb eines vergleichenden Bewußtseins vorkommt und niemals der einen oder andern Größe anhaftet oder zwischen ihnen schwebt. In diesem Falle suchen wir also — vielleicht voreilig — das kausale Band nicht außerhalb unsrer selbst. Nun muß aber auch jedes Urteil über die Wirklichkeit und ihre Veränderungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zureichend begründet sein. Und mehr! Wir empfinden die Nötigung, jedweden Naturprozeß selbst „verständlich, begreiflich zu machen“, „zu erklären,“ denn nur dann kann eine Aussage als Erkenntnis gelten. Wir wollen auch die auf die Wirklichkeit bezogenen Urteile kausal verknüpfen. Wie kann diesen Bedürfnissen genügt werden? Wenn ich mit den Mitteln meines Denkapparates irgend einen für die Umgebung gültigen Bewußtseinsinhalt umforme, so verbürgt mir von vornherein nichts, daß auch das Ergebnis dieser Bearbeitung für die Wirklichkeit Geltung

besitze. Die Erfahrung lehrt indessen, daß ich nach ausreichender Beobachtung der Außenwelt Schlußfolgerungen ziehen und Berechnungen anstellen kann, welche den Naturtatsachen völlig entsprechen. Habe ich aus längerem Studium der Wirklichkeit erkannt, daß einem bestimmten Komplex von Erscheinungen gewisse Eigenschaften innewohnen, so wird es mir, falls meine Einsicht ausreicht, gelingen, auf gedanklichem Wege logisch-kausale Urteilsketten zu bilden, deren Inhalte durch den nachfolgenden Verlauf der wirklichen Prozesse bestätigt werden. So stimmen denn also die Resultate der logisch-kausalen und der real-kausalen Verknüpfung überein. Auf dieser Fähigkeit ruht die ganze Möglichkeit des Erklärens und des planmäßigen Handelns. Ein Vorgang ist uns fortan erst dann erklärt, wenn wir ihn gedanklich in Zusammenhang mit anderen Vorgängen bringen und als notwendige Folge derselben herausstellen können.[1]) Kurz gesagt: Erkennen heißt: Auf Gesetze zurückführen.[2]) So hat es also unser Erkennen streng genommen nur mit gedanklichen Verknüpfungen zu tun, gedanklichen Verknüpfungen allerdings, welche auf Grund der Naturbeobachtung gebildet wurden und nun an jedem beliebigen Punkte der Wirklichkeit, an dem Klarheit erstrebt wird, stattfinden sollen. Das logische Bedürfnis ergänzt, durch die Erfahrung unzählige Male ermutigt, die Lücken und Ungenauigkeiten der Beobachtung und führt zu der Annahme eines ebenso festgefügten Kausalzusammenhangs in der Natur, als das unerbittlich strenge logische Denken innerhalb seiner Inhalte fordert. „Die Kausalität ist somit ein auf Grund hypothetischer Verknüpfung einer empirischen Tatsache (regelmäßige Sukzession gewisser Erscheinungen) mit einer aprioristischen Tatsache (Begründetheit aller Erscheinungen) entstandener Begriff.“ „In ihrer Anwendung ist sie keinerlei nicht aus ihrer Inhaltlichkeit entspringenden Beschränkungen unterworfen; sie ist keine „physische“ Kausalität, sondern Kausalität schlechthin. Endlich ist sie ihrer Relation nach bloße Hypothese, aber die oberste, bestunterstützte aller Hypothesen.“[3]) Wir schließen uns

---

[1]) H. Rickert, Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung. S. 129 f.

[2]) Lotze, Logik 481.

[3]) H. Grünbaum, Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen. Arch. f. syst. Philos., Bd. V, 418.

daher ganz Wundts Bemerkung an, die ausdrücklich betont: „Wo der Kausalbegriff in exaktem Sinne gebraucht wird, da bedeutet die Ursache einen Erkenntnisgrund und die Wirkung die aus diesem Grunde hervorgehende Folge. Und wenn man gleichwohl das Kausalprinzip noch neben dem Prinzip von Grund und Folge in einer relativ selbständigen Bedeutung stehen läßt, so geschieht dies, um eben darauf hinzuweisen, daß es schließlich keine „logische Notwendigkeit", sondern die Erfahrung ist, auf der die Verknüpfung beruht. So ist das Kausalprinzip garnichts anderes als die Anwendung des logischen Satzes vom Grunde auf die Erfahrung."[1]) Damit ist also nicht gesagt, daß das Verhältnis der Kausalfaktoren selbst als logische Beziehung zu fassen sei. — Dieser Sachverhalt erklärt es auch, warum aus der sprachlichen Form eines Urteiles oder Schlusses nie zu ersehen ist, ob eine sachliche, oder eine nur gedankliche Kausalverbindung, oder beides zugleich, ausgedrückt werden soll. Der Schluß: „Gelbe Wolken stürmen heran, folglich wird Hagel fallen" kann bezeichnen: 1. Jene Erscheinung begründet mein Urteil, 2. sie verursacht den Hagel, 3. beides zugleich.[2]) So wird die Vereinigung und Verwechslung von Grund und Ursache, Folge und Wirkung sehr erklärlich. Wir betonen jedoch den bedeutenden Unterschied beider: Aus den Prämissen eines Schlusses lassen sich die notwendigen logischen Folgen mit apodiktischer Gewißheit ziehen; nimmermehr aber können wir aus einer Konstellation von Bedingungen, die wir genau durchschauten, mit logischer Gewißheit schließen, daß dies und jenes eintreten muss. Würde z. B. ein Stück Eisen plötzlich ohne nachweisbare Ursache schwimmen, ja wäre uns durch göttliches Zeugnis verbürgt, daß in diesem Falle die Naturordnung durchbrochen wäre, so könnte in dieser Umstoßung der physischen Kausalordnung doch niemand den leisesten Widerspruch entdecken, da ja ein solcher nur innerhalb des logischen, gedanklichen Gebietes bestehen kann.

Hier nun ist der Ort, sich über den Zusammenhang des Begriffes „Kausalität" mit denjenigen der **„Gesetzmäßigkeit"** und

[1]) Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, Bd. XIII, 387.

[2]) Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken 216.

„Notwendigkeit“ auszusprechen. Oft macht man sich die Aufgabe erstaunlich leicht. Man erfindet einen Begriff von Ursache, in welchem schon enthalten ist, daß ihr eine ganz bestimmte Wirkung nachfolgen muß. Oder man schließt umgekehrt: Daraus, daß auf gewisse Vorgänge jederzeit gewisse andere in immer der nämlichen Abfolge erscheinen, folgt nicht, daß es auch künftig immer so sein wird, und daß es notwendig geschieht. Mit der nämlichen oberflächlichen Argumentation sucht sich bekanntlich der vulgäre Mirakelglaube zu verteidigen.

Was wir unter Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit verstehen, ist unschwer anzugeben. Der erstere Ausdruck hebt die Regelmäßigkeit der unter den nämlichen Bedingungen eintretenden Vorgänge hervor und erinnert anthropomorph an eine Instanz, von welcher diese Regelmäßigkeit ausgeht, und welche sie durchsetzt. Der Begriff der Notwendigkeit aber betont die absolute, durch nichts aufzuhebende Kraft des Kausalverhältnisses, schließt also die Gesetzmäßigkeit ein.[1]) Hieraus ersieht man, daß die beiden Begriffe das Kausalitätsprinzip naturnotwendig voraussetzen und einschließen.

Nicht ebenso offenkundig involviert der abgeschlossen vor uns liegende Begriff der Kausalität die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit. Man mag ihn noch so scharf unter die Lupe nehmen, nie entdeckt man in ihm selbst die Aussage der regelmäßigen und notwendigen Abfolge. Allein dennoch ist die letztere kein bloßes Postulat, ebensowenig als ein bloßer Erfahrungsbefund, wie aus dem Gesagten hervorgeht.

Wir gaben Hume darin recht, daß ohne die Beobachtung der regelmäßigen und kontinuierlichen räumlich-zeitlichen Sukzession von Vorgängen in der Außenwelt eine Vorstellung von Kausalität nie hätte entstehen können. Letztere wollte vielmehr durch Herbeiziehung einer Ursache zunächst nur jene beobachtete Regelmäßigkeit verständlich machen. Diese Ursache wurde gebildet nach Analogie der handelnden Persönlichkeit, also eines Erfahrungsgegenstandes, der wiederum nur unter der Voraus-

[1]) Natürlich ist hier nur von der physischen, nicht aber von der psychologischen (auf bloßer Gewohnheit beruhenden), logischen oder ethischen (das heißt aus Normen hervorgehenden) Notwendigkeit die Rede (vgl. Windelband, Über die Gewißh. der Erk. 61, Paulsen, Einl. 375).

setzung unverbrüchlich konstanter Beziehungen zur Außenwelt bekannt werden konnte. Setzt also die Kausalvorstellung für ihre Entstehung Punkt für Punkt gleiche Sukzession voraus, so wird man fragen müssen, ob sie ohne dieselbe überhaupt noch gedacht werden kann. Ich gestehe, zur Vollziehung dieses Gedankens ebenso unfähig zu sein, wie zur Vorstellung einer unausgedehnten Farbe.

Hinzu kommen eine Reihe von Gründen, welche die ernsthaftesten Warnungen gegen die Ablösung der Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit vom Kausalbegriff aussprechen. Wir nennen nur die wichtigsten:

1. Der Begriff des Denkens. Unser Denken hat nur insofern Sinn und Bedeutung, als es sich auf ein Wirkliches bezieht. Sonst wäre es ja ein leeres Phantasiegebilde, und wir wissen, daß selbst die Phantasie ihre Stoffe der Wirklichkeit entnehmen muß. Nun ist es uns bekannt, daß alles Denken den Satz vom Grunde voraussetzt. Ein Urteil, das nicht begründet wäre oder nicht jederzeit begründet werden könnte, hätte nicht die mindeste Existenzberechtigung. „Eine Vorstellungsassoziation wird erst dadurch zum Denkakt, daß sie mit dem Anspruch auftritt, eine notwendige Zusammengehörigkeit, etwas logisch Gerechtfertigtes oder Gegründetes zu bedeuten.“[1] Der Satz vom Grunde ist darum „der erschöpfende Ausdruck für die allgemeine Natur des Denkens.“[2] Selbstverständlich erwartet das Denken, daß die Begründung ein notwendiges Verhältnis zwischen Grund und Folge ausspreche, indem die Prämissen ebenso unvermeidlich eine bestimmte Folgerung entlassen, als diese hinwiederum auf logisch frühere Tatsachen zurückgehen.

Da nun das Denken einerseits gemäß seiner Natur die Gedanken nach dem Verhältnis von Grund und Folge, Folge und Grund ordnen muß und dieses Verhältnis als notwendig denkt, da es anderseits auf die Wirklichkeit gerichtet ist, so muß es annehmen, daß auch diese sich nach dem analogen Verhältnis von Ursache und Wirkung ordnen lasse, wobei die Erwartung einer ebenso notwendigen Beziehung zwischen ihnen unter keinen Um-

---

[1] J. Volkelt, Erfahrung und Denken 206.
[2] J. Volkelt, Erfahrung und Denken 206.

ständen zu eliminieren ist. Ein Angriff auf die Annahme eines unverbrüchlichen Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung wäre daher für uns, wie Wundt mit Recht hervorhebt, gleichgültig mit der Bestreitung der Axiome des logischen Denkens selbst. „Denn was sollte in der Tat die Gültigkeit der letzteren noch bedeuten, wenn die Objekte mangelten, auf welche sie anwendbar wären?“[1])

2. Der Begriff der Erfahrung. Da die Erfahrung nach unserer erkenntnistheoretischen Auffassung den Bestand kausaler Beziehungen zwischen Wirklichkeit und Subjekt voraussetzt, postuliert auch der Erfahrungsbegriff, wenn anders er auf die gesamte Wirklichkeit angewandt werden muß, Allgemeinheit und Notwendigkeit konstanter Kausalverhältnisse. Sonst könnte das Wirkliche x uns das eine Mal als Hund, das andere Mal als Baum, das dritte Mal als Berg erscheinen, wodurch Erfahrung vereitelt wäre.

3. Der Begriff des Erkennens. Dieser Begriff enthält das Merkmal des Denkens und gründet sich auf die Erfahrung. Nach dem eben Gesagten ist seine Forderung der physischen Gesetzmäßigkeit somit selbstverständlich.

4. Der Begriff der Naturwissenschaft. Wie immer man im Einzelnen die Aufgabe der Naturwissenschaft bestimme, stets wird man die Forderung in sie einschließen, die Mannigfaltigkeit der Einzelgestaltungen auf allgemeine Gesetze und Begriffe zurückzuführen. Fällt also die Gesetzmäßigkeit, so hat die Naturwissenschaft ihr Recht verloren. Wie sollte sie übrigens auch vorgehen? Ihr wichtigstes Hülfsmittel, die Induktion, setzt ja die Gleichförmigkeit des Naturlaufes als ihr Grundprinzip voraus![2]) Was wäre ein naturwissenschaftlicher Begriff, der nicht unbegrenzte Gültigkeit beanspruchte, was ein technischer Plan, der nicht Naturgesetzmäßigkeit voraussetzte![3])

Wir könnten nun noch eine Anzahl unerläßlicher Erkenntnisbedingungen anführen, welche die physische Gesetzmäßigkeit zur conditio sine qua non haben, so z. B. die Anschauungsform der

---

[1]) Wundt, Logik I, 549. Vergl. Lipps, Die ethischen Grundfragen 259.
[2]) Volkelt, Erfahrung und Denken 111.
[3]) Rickert, Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung 64, 67, 72 f. u. o.

Zeit,[1]) den Begriff der Materie usw. Allein schon ist die folgende These berechtigt: Das Denken, die Erfahrung, die Erkenntnis und die Naturwissenschaft begingen Selbstverstümmelung oder Selbstmord, wenn und soweit sie die Annahme gesetzmäßiger physischer Kausalität leugneten.

Diese Annahme ist freilich nur auf subjektive Nötigung gegründet. Allein praktisch hat dies genau dieselbe Bedeutung, wie wenn ihre objektive Gültigkeit aus der Natur des Gegenstandes, hier der Wirklichkeit selbst, erwiesen wäre.[2])

Von hier aus gewinnen wir auch Einsicht in das Wesen des **Zufalls** und des **Möglichen.** Wenn wir ein Ereignis „zufällig" nennen, so kann uns dies nicht bedeuten, daß es dem gesetzmäßigen Naturlauf nicht eingeordnet werden könne. Denn fände eine solche Aufhebung der natürlichen Ordnungen statt, so müßte der Zufall reale Kräfte besitzen, wie sie ihm A. E. Biedermann auch wirklich zuzuschreiben scheint[3]). Dann aber wollten wir sie auch auf ihre Herkunft prüfen, da sie doch nicht aus dem Nichts herübergesprungen sein können und als physische die Anwendung des Kausalprinzips auf sich gestatten müssen. Aber gerade diese Denkoperation wird durch den Begriff des realen Zufalls verboten, da in ihm die Aufforderung liegt, die Einwirkung in den Naturlauf als eine solche zu denken, welche nicht erklärt, nicht auf notwendige Ursachen zurückgeführt werden könne. Zufällige Ereignisse sind daher wohl gar ursachlos. In der Tat kann eine independente, absolute, erste Ursache nicht anders als zufällig betrachtet werden. Bringt man es fertig, jene zu denken, so muß man ihr dieses Prädikat beilegen.[4]) Also: Der reale Zufall ist Ursache, steht aber außerhalb des Kausalverbandes. Er setzt Wirkungen oder besteht in solchen, woher sie aber kommen, wird als müßige oder widersinnige Frage bezeichnet! Dieser Begriff des Zufalls ist nichts anderes als die Aufforderung, einen Gedanken, der seine eigene Undenkbarkeit enthält, zu denken.

---

[1]) Wundt, Logik I, 437, 532.

[2]) Vergl. die etwas abweichende Anwendung dieses Grundsatzes bei Erhardt, Metaphysik I, 485.

[3]) Biedermann, Dogmatik I, 248 f.

[4]) S. O. S. 143. 145. Nie und nimmer aber kann, wie wir gleich sehen werden, aus der Zufälligkeit die absolute Ursächlichkeit abgeleitet werden.

Man überlege ferner die Folgen eines solchen objektiven Zufalls: Er zerstörte alle gesetzmäßigen Kausalverbände. „Zufällig“ könnte das Haus, in dem ich sitze, in der Luft herumwirbeln und wieder auf sein Fundament zu stehen kommen, „zufällig“ ein Tisch die Zauberkraft des „Tischlein deck dich“ besitzen. Allem phantastischen Geflunker, aller Märchendichtung wäre in der Wirklichkeit Tür und Tor geöffnet. Sollte der Zufall ins Geistesleben eindringen, so bedeutete dies den Wahnsinn. Doch nein! Selbst der Wahnsinn ist nicht zufällig, sondern gesetzmäßig verursacht. —

Wo von Zufall geredet wird, beobachten wir denn auch nirgends einen solchen Einfall in das Spiel der natürlichen Kräfte, sondern ganz einfach die unbeabsichtigte und unvorhergesehene Kreuzung verschiedener Kausalreihen an einem apperzipierten, besonders einem bedeutsamen Punkte. Wenn ein Stein von der Felswand sich ablöst und in dem Augenblick die Tiefe erreicht, wo ein Schaf vorbeispringt, so bezweifelt niemand, daß die Bewegung des Steines und die des Schafes das natürliche Ergebnis gesetzmäßig verlaufender Kausalreihen seien. Der Zufall besteht lediglich in dem auffallenden Zusammentreffen beider; er ist, wie Schopenhauer mit Aristoteles sagt, ein συμβεβηκός,[1]) somit nicht etwas real Wirksames, sondern eine rein gedankliche Verbindung wirklicher Prozesse und kann nur dann ausgesagt werden, wenn ein Effekt eintritt, den wir nicht planten oder voraussahen. Für einen allwissenden Geist existiert er folglich nicht. Nur vom Wirklichen ausgehend kann man vernünftigerweise von Zufall reden. Wenn man mit Friedrich Mach[2]) die Naturgesetze als an sich zufällig bezeichnet, so lange sie nicht mit Notwendigkeit aus andern Ursachen hervorgehen, so errichtet man eine künstliche Konstruktion, indem man sich in Gedanken auf einen Zeitpunkt versetzt, wo Naturgesetze noch nicht bestanden. Der logische Fehler ist genau der nämliche, wie wenn man die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die bereits eingetretene Wirklichkeit anwendet.

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff des **Möglichen.** In

---

[1]) Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. WW. III, 105.

[2]) Fr. Mach, Die Willensfr. des Menschen. S. 162. Manno, Hrch. Hertz — für die Willensfreiheit? S. 56.

Anlehnung an die Tatsache, daß wir für einen bestimmten Komplex von Erscheinungen mehr Vorgänge vorstellen können, als sich dereinst verwirklichen werden, legte man, z. B. James, auch einzelnen abgeschlossenen physischen Erscheinungen selbst mehr „Möglichkeiten" zu, als sich realisieren und hielt diese „Möglichkeiten", von denen die eintretende Veränderung nur eine einzige darstellt, für tatsächliche Kräfte. Dieser Begriff einer rein objektiven Möglichkeit ist eine bloße Fiktion und hat mit der ursprünglichen Bedeutung des Wortes wenig zu schaffen. Denn darnach bezeichnete „möglich" nur dasjenige, was innerhalb der Macht eines Andern steht. Auch dieses Wort geht somit auf anthropozentrische Anfänge zurück. Von da wurde es jedoch auf physische Vorgänge übertragen, und zwar in doppelter Weise: Erstlich in dem Falle, wo reale Kräfte gehemmt wurden und daher aktuelle Energien in potenzielle übergingen; ferner dann, wenn ein Bedigungskomplex beobachtet, aber nicht so vollständig überschaut wurde, daß der Ausgang der Sache mit Bestimmtheit angegeben werden konnte. Wo von einer „Möglichkeit" im Bereiche des Naturlaufes geredet wird, besteht also immer entweder eine natürliche Hemmung oder eine Lücke in unserm Erkennen: wir wissen, dass uns nicht alle wirksamen Bedingungen bekannt sind, und nur soweit, als die fehlenden nach dieser oder jener Seite hin den Ausschlag geben können, reicht das Gebiet des Möglichen. Jenseits seiner Grenzen liegt das Unmögliche, sofern nämlich keine Ausschlag gebenden Faktoren angenommen werden können, welche in Gemeinschaft mit den gekannten Bedingungen jene gedachten Fälle herbeiführen können, aber ebenso das Wirkliche, Tatsächliche, Gewisse, weil in ihm sämtliche kausierenden Faktoren bekannt sind. Der Begriff des Möglichen teilt also mit dem der Kausalität die Anwendbarkeit auf physische und gedankliche Prozesse.

Es besteht nun vorläufig nicht der mindeste Grund, jene fehlenden Teilfaktoren, welche die Möglichkeit in Wirklichkeit umsetzen, aus den gesetzmäßigen Kausalverbänden herauszureißen. Wollte man dies tun, so stünde man augenblicklich vor jenem Begriffsungetüm des absoluten Zufalls. Deshalb enthält auch der Begriff des Möglichen nicht das geringste Merkmal, das gegen die durchgängige Gültigkeit des Kausalgesetzes spräche.

Von großer Wichtigkeit ist der nun leicht einzusehende Grundsatz, daß man von Möglichkeiten — wie vorhin vom Zufall — nur gestützt auf wirkliche Vorgänge und Tatsachen reden darf, wenn man nicht ins Nebelhafte hinaustasten will.

Nach diesen Vorbereitungen sind wir in der Lage, uns über die eigentlichen **Kausalkriterien** physischer Vorgänge auszusprechen. Zwei Vorgänge dürfen dann kausal verbunden gedacht werden, wenn es gelingt, den spätern als angesichts der beiderseitigen Stoffe und Energien mit naturgesetzlicher Notwendigkeit aus dem frühern erfolgend anzusehen oder umgekehrt, und fremde Eingriffe in ihren Konnex ausgeschlossen sind. Es müssen also vorhanden sein: 1. Sukzession, 2. Ableitbarkeit, 3. Unauflöslichkeit in andere Kausalvorgänge. Wir werden sehen, daß gerade das dritte, meist übersehene Kriterium von höchster Wichtigkeit ist. Die bloße Sukzession genügt also bei weitem nicht, um zwei Ereignisse als kausal verbunden denken zu dürfen. Regelmäßige Abfolge fordert allerdings jederzeit dazu auf, kausale Zusammenhänge aufzusuchen. Auf dieser Nötigung beruht ja, wie wir wissen, die ganze Entstehung des Kausalbegriffs, und wenn man sagt: Ohne obwaltende Kausalität erschiene die Regelmäßigkeit der Abfolge als unbegreiflicher Zufall, so möge man, um diese richtige Bemerkung zu unterstützen, erinnernd hinzufügen, daß auch der Begriff des Zufalles als einer Form der Kausalität gesetzmäßige Kausalität voraussetzt, und somit zwingende Gründe angegeben werden müßten, weshalb die ursprünglich notwendigerweise angenommene Kausalität preisgegeben und ein unlösbares Rätsel geschaffen wurde. Nun aber sei von solchen zwingenden Gründen vorläufig kein Schatten zu sehen. Aber immerhin muß die vorsichtige Naturbetrachtung, nachdem sie häufig die konstante Sukzession durch eine verborgene dritte Ursache herbeigeführt sah, darauf achten, ob nicht etwa auch im vorliegenden Fall eine solche mitspiele. Sie wird deshalb die komplizierten Vorgänge möglichst in ihre Komponenten zergliedern, sofern auch nur einiger Verdacht solcher Interkurrenz vorliegt.

Wir treten nunmehr an die Beantwortung der entscheidenden Frage heran: Gibt es eine **geschlossene Naturkausalität?** Wir können die Frage auch so formulieren: Sind die sämtlichen Naturvorgänge derart untereinander verbunden, daß jeder einzelne aus-

schließlich nach den Prinzipien physischer Gesetzmäßigkeit aus jedem vorangehenden erklärlich ist?

Die Untersuchung wird sich zunächst darauf richten, wie diese Weltansicht entstand.

Die exakte Messung der ursächlichen Verknüpfungen der Naturvorgänge fand, daß die Menge der in der Wirklichkeit, soweit sie im Bereich unserer Erfahrung liegt, vorhandenen Kräfte immer dieselbe sei. Denken wir uns einen Komplex mechanischer Kräfte von ihrer Umgebung in der Weise isoliert, daß weder ein Zufluß, noch eine Abgabe von Kräften stattfinden kann, so ergibt sich, daß die Wirkungsfähigkeit jenes Komplexes immer dieselbe bleibt. Hemmen diese Kräfte sich gegenseitig, sodaß ein sichtbarer Effekt nicht erfolgen kann, so hat ein Verlust von Kraft dennoch nicht stattgefunden: sobald die Hemmung gewichen ist, wird auch nach außen genau die nämliche Summe von Kräften zu Tage treten, die anfänglich bei der Absonderung da war. Die Wolke enthält genau jene mechanischen Kräfte, welche dazu aufgewandt wurden, die einzelnen Wasserbläschen in die jetzige Höhe emporzutragen; d. h. die Wasserteilchen werden, wenn sie unter bestimmter Veranlassung zur Erde fallen, genau ebensoviel Kraftwirkungen ausüben, als ihnen selbst vorher zugewendet worden waren. Übt also jenes System von Kräften nach außen hin Wirkungen aus, so wird seine eigene Energie, d. h. seine Fähigkeit, die Lage ponderabler Größen im Raume zu ändern,[1] genau ebensoviel abnehmen, als die Umgebung an Kraftwirkungen aufnimmt. Ursache und Wirkung sind somit äquivalent, und das Quantum der vorhandenen Wirkungsfähigkeit bleibt immer dasselbe. Diese letztere Erkenntnis heißt das Gesetz der Erhaltung der mechanischen Energie.

Nun aber ist die Naturwissenschaft der Gegenwart überzeugt, daß sämtliche, auch die anscheinend heterogensten Vorgänge der Wirklichkeit im Grunde nur Vorgänge einerlei Art, nämlich eben Bewegungsvorgänge sind. Der forschende Geist belauschte listig die Naturkräfte und überraschte sie in dem Augenblicke, als sie die wunderbarste Verwandlung eingingen. Die mechanischen Vorgänge wurden zu Licht, Wärme, Elektrizität und setzten, ohne etwas

[1] Wundt, Physiol. Psychol. (2. Aufl.). I, 231, System 463 ff.

von ihrer Kraft einzubüßen, im Zustande der Metamorphose ihr Dasein fort. Es zeigte sich ferner, daß der elektrische Strom und die thermischen Erscheinungen, das Licht und der Schall, die chemischen Trennungen und Verbindungen, mechanischer Druck und Stoß, die Gravitationswirkungen, kurz alle Naturphänomene im Grunde verwandt seien, sofern sie sämtlich als Bewegungen kleinster Teile aufzufassen sind und unter bestimmten Bedingungen sich ineinander umsetzen lassen. Auch bei diesen entropischen Prozessen bleibt die Summe der Energien konstant. Geht also durch immanente Veränderung jenes isolierten Kräftekomplexes ein Teil der mechanischen Kräfte entropisch etwa in elektrische oder thermische Potenzen über, oder bildet sich infolge von Disgregationsarbeit ein anderer physikalischer Zustand der Atome, so kann doch niemals die Energiesumme verändert werden. Seit dem Jahre 1840, als der junge schwäbische Arzt Robert Mayer im fernen Batavia sinnend beobachtete, wie das rote Blut heller aus den Adern hervorspritzte, als am Neckarstrand, und daraus Anlaß nahm zur großen Entdeckung des Gesetzes der Energieerhaltung,[1] hat diese Gewißheit sich als das fruchtbarste Prinzip erwiesen, und es erfreut sich der allgemeinen Zustimmung aller Gebildeten.

Wenden wir nun die energetischen Grundgedanken der Naturwissenschaft auf den Menschen als Naturwesen an, so scheint sich augenblicklich zu ergeben, daß jede Bewegung seines Leibes durch die vorangehenden physischen Bedingungen naturgesetzlich bestimmt sei, womit die Willensfreiheit als Illusion verworfen wäre. Schon Kant lehrte: „Alle Handlungen vernünftiger Menschen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit. . . Das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Ursache der Sinnenwelt sein, oder es mag diese sich auch nicht aus vernünftigen Gründen bestimmen.“[2])

Daraus folgt: Jede Muskelkontraktion als physische Erscheinung setzt eine Anzahl physischer Kräfte voraus, welche nach ihrer

---

[1]) J. J. Weyrauch, Robert Mayer, der Entdecker des Prinzips von der Erhaltung der Energie. S. 5.

[2]) Kant, Prolegomena 131.

immanenten Gesetzmäßigkeit sich auswirken. So wenig eine physische Arbeitsleistung plötzlich aus Nichts oder zu Nichts werden kann, so wenig ist es denkbar, daß eine organische, also physische Wirkung aus Nichts entstanden wäre,[1]) oder daß die bei der Sinneswahrnehmung in den Körper eingehende physische Energie plötzlich annulliert würde. Sie wird daher ihren physischen Prozeß in den Nervensträngen und Ganglienzellen fortsetzen und entsprechende Wirkungen aufweisen. „Auch der physikalische Prozeß, den wir eine Handlung nennen, stellt kinetische Energie dar; auch diese Energie kann nicht neu bezogen werden, die vorangehenden körperlichen Prozesse und Dispositionen enthalten somit als kinetische und potenzielle Energie vollständig jene Energiemasse, welche in der Muskelkontraktion wirksam ist.“[2]) „Da die lebende Natur aus derselben Materie besteht wie die leblose und in fortwährendem Stoffaustausch mit ihr begriffen ist, und da ferner mit den aufgenommenen Stoffen gewisse Energiemengen aus der leblosen in die lebendige Substanz eingeführt werden, so würde das Gesetz von der Erhaltung der Energie durchbrochen sein, wenn in der lebendigen Substanz Energie verschwände oder entstünde.“[3])

Nichts kann die unerbittlich strenge Gesetzmäßigkeit der physischen Ereignisse besser zum Ausdruck bringen, als das durchgängige Bestreben der Naturwissenschaften, Gleichungen herzustellen, sei es bloße Definitionsgleichungen, in welchen dieselbe Erscheinung durch verschiedene Ausdrücke dargestellt wird, sei es — und dies findet viel häufiger statt — Kausalgleichungen, in welchen die eine Seite als Ursache, die andere als Wirkung dargestellt wird (z. B. v (Geschwindigkeit) $= \frac{k(\text{Kraft})}{m(\text{Masse})} \cdot t(\text{Zeit})$).[4]) Werden hiebei einfach Kraft und Geschwindigkeit einander gegenübergestellt, so entstehen die Kraftgleichungen, findet aber eine Messung der Energieformen statt, so werden Energiegleichungen gebildet. Während erstere stets gleichartige,

---

[1]) Münsterberg, Beiträge I, 11.

[2]) Münsterberg, Psychologie I, 406.

[3]) Verworn, Allg. Physiol. 216.

[4]) Wundt, Über psych. Kaus. und das Prinzip des psychophys. Parall. Phil. Stud. X, 12 ff. Logik (2. Aufl.) Bd. II, 326 ff.

nämlich mechanische Veränderungen voraussetzen, schließen letztere auch ungleiche Energieformen ein und fordern lediglich Äquivalenz des Energiequantums. Die Energiegleichungen zerfallen hinwieder in Transformationsgleichungen, sofern dieselben darstellen, wie eine Energieform unmittelbar in eine andere übergeführt wird, und Zustandsgleichungen, wenn die Energiequanta und -formen zweier beliebig auseinanderliegender, aber kausal verknüpfter Zustände aneinander gemessen werden, wie es z. B. in der Formel $\frac{mv^2}{2} = P.h$ geschieht, woselbst $P.h$ die Energie eines auf die Höhe h erhobenen Gewichtes P und $\frac{mv^2}{2}$ diejenige der in freiem Falle am Fuße von h anlangenden Masse m ausdrückt.

Handelt es sich nun um die Frage nach einer geschlossenen Naturkausalität, so ist die Unterscheidung von Kraft- und Transformationsgleichungen einerseits und Zustandsgleichungen anderseits von höchster Wichtigkeit. Denn es versteht sich von selbst, daß in den ersteren jedes physische Ereignis direkt als naturnotwendige Wirkung eines andern physischen Ereignisses verstanden wird, wobei außer den Bewegungserscheinungen nur noch die unveränderlichen materiellen Substrate in Betracht kommen.[1]) Soll also eine derartige Gleichung gebildet werden, so muß man voraussetzen, daß keine andern Faktoren mit im Spiele sind, da sie sonst das Ergebnis fälschten und doch ihrerseits nicht in die Form der genannten Gleichungen gefaßt werden könnten. Nimmt man nun weiter an, daß alle Naturvorgänge der naturwissenschaftlichen Bearbeitung, und zwar der Formung in Kraft- und Transformationsgleichungen zugänglich seien, so muß man jene Störungen überhaupt als unwirklich denken. Schon damit ist das Postulat der geschlossenen Naturkausalität statuiert. Fügt man die weitere Erwartung hinzu, daß alle Energieformen sich schließlich auf die mechanischen zurückführen lassen, und damit auch die Transformationsgleichungen auf die Kraftgleichungen, so ist das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität auf eine höchst einfache Form, die mechanische Naturerklärung, zurückgeführt.

Zu ganz andern Ergebnissen führt die Anwendung der Zu-

---

[1]) Wundt Ü. psych. Kaus. 28.

standsgleichungen. Denn während die früheren Gleichungen den Ablauf des Kausalprozesses bereits voraussetzten, ist jetzt gerade das Gegenteil angenommen, und wir wissen nicht, wie der frühere Zustand veranlaßt wird, aus sich herauszutreten und in einen andern überzugehen. Die Zustandsgleichung selbst kann natürlich hierüber nicht das Geringste aussagen. Sie erlaubt daher, wie Wundt mit Nachdruck hervorhebt, eine hereingreifende nichtphysische, also z. B. psychische Macht anzunehmen, welche jenes Preisgeben des früheren Zustandes herbeiführt, sofern nur das Quantum der dem betreffenden Kausalsystem zugehörigen Energien keine Änderung erleidet. Sind z. B. zwei gleiche Gewichte P_1 und P_2, von denen das eine hängt, das andere auf einer Unterlage ruht, auf die nämliche Höhe erhoben, so werden verschiedene Vorgänge eintreten müssen, um sie fallen zu lassen, und doch wird die Energie in einer bestimmten Tiefe des freien Falles dieselbe sein. Sie wäre aber auch dieselbe, wenn eine Geisterhand oder ein Dämon das Hindernis entfernt hätte, ohne den Fall sonst zu beeinflussen. (Wir werden später sehen, wie sich auf diesen Punkt die meisten Verteidiger der psychophysischen Kausalität berufen.)

Nun aber sind jene in den eben besprochen Gleichungen festgehaltenen Zustände ihrerseits nur aus Vorgängen erklärbar, die in Kraft- oder Transformationsgleichungen ausgedrückt werden müßten. Dies letztere wäre aber ebenso der Fall mit den auslösenden Prozessen.[1]) Folglich kann die Tatsache, daß wir an zahllosen Punkten keine Arbeits- und Transformationsgleichungen aufstellen können und uns mit Zustandsgleichungen behelfen müssen, nicht das Geringste gegen die Hypothese einer geschlossenen Naturkausalität aussagen.

Bevor wir uns der Kritik dieser Deduktionen zuwenden, haben wir uns noch darüber schlüssig zu machen, welche Rolle dem Substanzbegriff gegenüber dem der Kausalität zukomme. Es ist aus der Herkunft der Kausalitätsanschauung leicht erklärlich, daß jede Wirksamkeit einem dem Ich irgendwie analogen feststehenden Ding zugehörig gedacht wurde. Hieraus entwickelte sich aus

---

[1]) König, Die Lehre vom psychophys. Parallelismus und ihre Gegner. Ztsch. f. Ph. und phil. Kr., Bd. 115, 186.

Veranlassung von logischen Motiven, die wir jetzt nicht darstellen können, der substanzielle Kausalitätsbegriff, welcher alle Wirkungen auf „Kräfte“, die im Innern der Substanz liegen sollen, zurückführte. Dem scharfsinnigen Wortführer dieser Ansicht, Sigwart, tritt Wundt entgegen mit der aktuellen Kausalitätstheorie. Anknüpfend an die historische Entwicklung der Naturwissenschaft und in Weiterbildung Humescher Ideen führt er die einzelnen Vorgänge nicht sowohl auf die qualitas occultas einer Substanz, als auf vorangehende Vorgänge zurück, wodurch die Äquivalenz von Ursache und Wirkung verständlich wird. Die Substanz sinkt ihm zum bloßen Hülfsbegriff herab, zum bloßen „Sitz der Kräfte oder der Energien“,[1]) nicht aber sollen ihr außer der räumlich-zeitlichen Unveränderlichkeit (Undurchdringlichkeit und Unvergänglichkeit) andere Eigenschaften zugeschrieben werden als die, im Raume beweglich zu sein und an andern materiellen Teilen Bewegungen hervorzurufen.[2])

Man sieht, daß der aktuelle Kausalitätsbegriff der geschlossenen Naturkausalität unmittelbar entgegenkommt, wärend der substanzielle dies durchaus nicht tut. Denn von vorne herein läge es keineswegs im Begriffe der Substanz, daß sie genau soviel Energie aus sich entließe, als sie im selben Moment empfinge, wenn man auch voraussetzte, daß jene Substanzkräfte unter dem Naturgesetz stehen, und sogar Sigwart[3]) und König[4]) einräumten, daß die Konstanz der Kraftformen aus derjenigen der Substanz hervorgehe. Da aber die Erfahrung dieses Verhältnis von Einnahmen und Ausgaben empirisch bestätigt, bekennt sich auch diese Theorie zum Prinzip der Energieerhaltung für die physischen Kausalvorgänge, ohne jedoch die Konkurrenz psychischer Substanzkräfte auszuschließen. Das Problem ist daher gegenwärtig für uns ohne Belang.

Die Kritik wird sich zuerst mit der Bedeutung und Gewißheit des Prinzips der Energieerhaltung beschäftigen. Letzteres

---

[1]) System 463.

[2]) Die Materie kann daher offenbar auch nicht die Unveränderlichkeit der Wirkungsweise begründen.

[3]) Sigwart, Logik II, 161.

[4]) König, Die Lehre vom psychophys. Parallelismus und ihre Gegner. Ztschr. f. Phil. und phil. Kr., Bd. 115, S. 170, 182.

ging hervor aus Untersuchungen, die an einzelnen isolierten Bedingungskomplexen vorgenommen wurden, und zwar beschränkte man sich auf Fälle, in denen offenbar nur materielle Faktoren im Spiele waren. (Die Naturwissenschaft befaßt sich ja überhaupt nur mit der Erfahrungswelt, soweit sie unabhängig vom Subjekt existierend gedacht wird.) Es fragt sich nun, wie weit gehende Schlüsse aus der hiebei entdeckten Äquivalenz von Ursache und Wirkung gezogen werden dürfen. Unsre Analyse des Kausalbegriffs ergab die Berechtigung, dem Kausalbegriff die Merkmale der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit beizulegen. Im Zusammenhang damit begegnete uns das strenge logische Bedürfnis, alle Vorgänge ebenso innig nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung mit einander zu verknüpfen, wie unser Denken seine Inhalte nach dem von Grund und Folge verbindet. Der Einwand Fonsegrives, daß unsere Messungen stets kleine Fehler enthielten, und daher die Gesetzmäßigkeit nie genau festzustellen sei,[1]) macht uns folglich keinen Eindruck. Denn abgesehen davon, daß sich die Fehler gegenseitig kompensieren müßten, verbürgt uns das Wesen des Denkens jene festgefügte Ordnung. Ebensowenig stoßen wir uns daran, daß viele chemische und elektrische Erscheinungen, Strahlungen u. dergl. nicht auf ihre Vereinbarkeit mit dem Äquivalenzprinzip geprüft werden konnten. Letzteres hat sich so oft als Wegweiser zur Entdeckung neuer Tatbestände und so ausnahmslos, wo Messungen möglich waren, als richtig erwiesen, daß es als empirisch gesichert gelten darf.

Hieraus folgt, daß unter völlig gleichen Bedingungen völlig gleiche Wirkungen hervortreten müssen. Ist also die Möglichkeit konstatiert, in Kraft- oder Transformationsgleichungen jede beliebige physische Kausalbeziehung auszudrücken, so ergibt sich nunmehr die Gewißheit, daß dieser Zusammenhang überall da bestehe, wo überhaupt rein materielle Vorgänge stattfinden. In diesem Sinne dürfen wir somit das Prinzip der Energieerhaltung mit völliger Sicherheit für allgemeingültig erklären. Wenn lediglich physische Prozesse stattfinden, so erschöpft sich jeder Vorgang in körperlichen Veränderungen, und jede dieser letzteren ist durch materielle Prozesse hinlänglich erklärt.

[1]) Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre 330.

Nehmen wir jetzt hinzu, daß die Naturwissenschaft alle Vorgänge auf Massen und ihre Bewegungen zurückführt, so begreifen wir vollkommen, daß sie aus dem Prinzip der Energieerhaltung die Geschlossenheit der Naturkausalität folgern muß. Sie würde ihre ganze Grundlage stürzen, wenn sie aufhören würde, eine Erscheinung als einen Fall der mechanischen Kausalität zu betrachten.[1])

Allein ist diese naturphilosophische Substruktion, wenn sie auch für noch so viele physische Phänomene zutreffen mag, für alle gültig? Wir mögen die materiellen Erscheinungen und den aus ihnen herausgearbeiteten Substanzbegriff noch so scharf betrachten, nirgends sehen wir ihre ausschließliche Wirklichkeit oder Gültigkeit begründet. Somit dürfen wir auch die Alleingültigkeit der mechanistischen Betrachtungsweise nur vorläufig behaupten, so lange nämlich, als nicht andere Tatsachen uns die Wirksamkeit anderer möglicherweise interkurrierender Kausalitätsformen verbürgen. Wir behaupten die volle Allgemeingültigkeit des Energiegesetzes; allein mit Wundt,[2]) Sigwart[3]) und Busse[4]) glauben wir, daß in seinem Begriffe die unbewiesene Voraussetzung rein mechanistischer Kausalsysteme enthalten liegt, und können hierin nicht mit König[5]) eine willkürliche Einschränkung erblicken.

Somit folgt die geschlossene Naturkausalität keineswegs schon aus dem Prinzip der Energieerhaltung. Es muß vielmehr die weitere Annahme hinzutreten, daß es keine andere Kausalitätsform gebe, welche die Bahnen der mechanischen und ihrer entropischen Verwandlungen kreuze. Ob dies der Fall ist, hängt wiederum von der weiteren Frage ab, ob etwa in den Bewußtseinstatsachen als solchen Veranlassung dazu gegeben sei. Und so mag denn die Naturwissenschaft gemäß ihren metaphysischen

---

[1]) Witte, Über Freiheit des Willens. S. 218. Wundt, Über psych. Kaus. Phil. Stud., X, 29 f. Sigwart, Logik. II, 534.

[2]) Wundt, Über psych. Kaus. 31.

[3]) Sigwart, Logik. II, 534.

[4]) L. Busse, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie. S. 118.

[5]) König, Warum ist die Annahme einer psychophys. Kaus. zu verwerfen? Ztschr. f. Ph. und ph. Kr., Bd. 119, S. 118.

Voraussetzungen notgedrungen die geschlossene Naturkausalität annehmen und demgemäß die Determiniertheit auch der menschlichen Willensakte proklamieren, wir wissen, daß sie nur die eine Kette von Tatsachen, die nicht-psychische, in Erwägung zog und daher zu einem definitiven Votum nicht kompetent sein kann.

Zum Schlusse dieses Abschnittes möge eine seltsame Argumentation, mit der man dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität schon ohne das Studium der psychischen Erscheinungen entrinnen wollte, erwähnt werden. Man schloß: Jedes Ding muß eine Ursache haben, folglich auch die Welt als Ganzes. Diese **erste Weltursache** bedeutet somit einen absoluten Anfang. Gibt es aber einen solchen an der Spitze der Weltgeschichte, so kann es absolute Anfänge auch da und dort während ihres Verlaufes geben. Folglich hat die indeterministische Willensfreiheit Raum innerhalb der physischen Ordnung. — Wir entgegnen: Der Regreß zu den Ursachen der Welt führt nimmermehr zu einer ersten absoluten Ursache. Denn welchen Punkt in der Vorgeschichte der Welt wir auch gedanklich fixieren, so gehen ihm andere Vorgänge voran, die nach den allgemeinen Kausalprinzipien mit ihnen verknüpft zu denken sind. Es ist ein logischer Fehler, die kosmologische Idee der Welt als eines Ganzen wiederum als Ding zu behandeln und den Einzeldingen gleichzusetzen. Die „erste Ursache“ ist somit ein würdiges Gegenstück des festen Himmelsgewölbes.[1]) Ferner wäre, auch wenn ein absoluter Anfang aus den Tatsachen zu erschließen wäre, noch keineswegs die Möglichkeit anderer absoluter Anfänge bewiesen, da Möglichkeiten nur auf Grund von Tatsachen ausgesagt werden können, und hier die einzige angebliche Tatsache, die auf eine erstmalige schlechthinige Ursache schließen ließ, nämlich die Forderung einer Ursache der Welttotalität, wegfällt.

---

[1]) Sehr hübsch steht ihr übrigens gegenüber Lotzes Schluß aus der Ursachlosigkeit des Seins der Welt und der Richtung ihrer Bewegung auf „ursachlose“ Tatsachen in ihrem späteren Verlaufe. (!) (Lotze, Grundz. der prakt. Ph. 25.)

Kap. 16. Die Läuterung der psychischen Erfahrungsbegriffe.

Da die naturwissenschaftliche Betrachtung in weiser Selbstbeschränkung nur einen Teil aller überhaupt gegebenen Erscheinungen herausgriff und prüfte, wird unser Augenmerk sich nunmehr jenen Tatsachen zuwenden, die bisher geflissentlich übergangen wurden. Vorhin anerkannten wir die Berechtigung, eine Kausalverknüpfung nach dem physischen Energieprinzip so lange anzunehmen, als nicht unzweideutige Spuren anderer eingreifender Kausalitätsformen auftreten. Jetzt fragen wir, ob nicht etwa die psychischen Vorgänge derartige Merkmale enthalten. Sollte dies der Fall sein oder auch nur als wahrscheinliche Möglichkeit nachgewiesen werden, so richtete das Problem des Determinismus noch immer die Frage an uns, ob etwa in der Tiefe dieser übergreifenden psychischen Erscheinungen ein absolutes Anfangen oder gar viele Vorgänge, die durch die vorangehenden Bedingungen nicht zureichend bestimmt sind und daher ebensogut so oder anders ausfallen können, gelegen seien. Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität schließt somit den Determinismus ein, nicht aber beweist das Prinzip der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele schon an und für sich den Indeterminismus.

Damit ist der Gang unserer Untersuchung im Allgemeinen vorgezeichnet. Wir fragen zuerst nach dem empirischen Wesen der psychischen Kausalität und ihrer Geschlossenheit, um hierauf den Begriff der absoluten psychischen Ursache ins Auge zu fassen.

Die Existenz einer **psychischen Kausalität** gehört zu den gegenwärtig meistumstrittenen Fragen. Wir schilderten im 6. Kapitel die wichtigsten Gegensätze und nahmen bei jenem Anlaß eine Stellung ein, deren Berechtigung wir noch nicht erweisen konnten, da sie auf erkenntnistheoretischer und metaphysischer Grundlage aufzubauen ist. Auch die Gegner der psychischen Kausalität fußen auf einer solchen, und zwar der zur alleingültigen Weltanschauung ausgeweiteten mechanistischen Betrachtungsweise. Ohne sie wäre man nie auf den Gedanken gekommen, den Willen

als Verbindung von Vorstellungen oder von Vorstellung und Gefühl, oder gar von bloßen Empfindungen anzusehen. Da uns aber die Untersuchung der physischen Ursächlichkeit deren Gültigkeit nur für solange gewährleistete, als nicht eine andere Kausalitätsform in sie eingreift, da ferner unsre Erkenntnistheorie die möglichste Verwertung des empirischen Materials zur Pflicht macht, werden wir zunächst nach den Grundsätzen der Erfahrungswissenschaft ohne weitere Voraussetzungen unser Problem zu entscheiden versuchen.

Das Urteil hängt davon ab, ob die Merkmale, wegen deren wir physische Kausalität annahmen, auch unter den psychischen Erscheinungen anzutreffen sind. Dies ist ohne Zweifel der Fall in Bezug auf die regelmäßige Sukzession zweier oder mehrerer Ereignisse. Wundt hält diesen Umstand fälschlich für so wichtig, daß er allein schon die psychische Kausalität garantiere, fordre doch die Regelmäßigkeit des Geschehens auf, die Vorgänge nach dem Prinzip von Grund und Folge logisch zu verknüpfen.[1]) Der Anblick einer Felswand, an der ich mich einst verstieg, wird in mir, falls keine Störung es verhindert, jedesmal die Vorstellung jener unangenehmen Situation wachrufen. Ebenso lassen sich die Arten der Verknüpfung auf feste Gesetze zurückführen. Nur muß betont werden, daß dieselben von den physischen Gesetzen stark verschieden sind, indem die einzelnen Glieder der Kausalreihen nicht in einem quantifizierbaren, sondern einem vorwiegend qualitativ aufzufassenden Verhältnis zu einander stehen. Das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung hat damit seine Gültigkeit eingebüßt, und neue Prinzipien müssen an seine Stelle treten. Wundt stellte denn auch eine Reihe von Beziehungs- und Entwicklungsgesetzen auf, von denen einzelne wohl Bedenken übrig lassen,[2]) die aber doch unstreitig konstante Sukzessionsverhältnisse beschreiben. Insbesondere gilt das „Prinzip der schöpferischen Synthese“, nach welchem beim Zusammentritt psychischer Elemente oder einfacherer Komplexe außer diesen neue, in keiner Weise aus jenen ableitbare Inhalte im Bewußtsein auftreten. Die Töne

[1]) Wundt (Über psych. Kaus. und d. Prinz. des psychophys. Parallelismus. Philos. Stud., Bd. X. S. 80) übersieht unser Postulat der Unauflöslichkeit.

[2]) Vergl. meinen Aufsatz „Die Unterlassungssünden der Theologie gegenüber der mod. Psychologie.“ Prot. Monatsh., 1903, S. 139.

c̄, ē, ḡ z. B. ergeben bei ihrer Vereinigung ein psychisches Gebilde, das außer den noch deutlich zu unterscheidenden Tonempfindungen ein Harmoniegefühl enthält. Aber auch solche Synthesen erfolgen durchaus gesetzmäßig, sodaß dennoch von einer Zurückführung auf bekannte Gesetze geredet werden kann. — Endlich lassen sich die komplizierten Vorgänge des Bewußtseins in einfachere, nicht mehr aufzulösende zerlegen. Da also die drei Kausalkriterien zutreffen, dürfen wir von psychischer Kausalität reden.

Wir könnten ferner daran erinnern, wie aussichtslos das Bemühen wäre, die Seelenvorgänge hirnphysiologisch abzuleiten. Ebenso könnten wir nachweisen, wie falsch die Zurückführung aller Bewußtseinsinhalte auf Empfindungen ist, und wie ratlos sie gegenüber einzelnen Erscheinungen dasteht (Vergl. *Wundts* Studie über psychische Kausalität). Wir wollen es nicht tun, denn noch bleibt uns ein schlagendes Argument zu gunsten der psychischen Kausalität übrig: der Hinweis auf die Entstehung der Kausalanschauung überhaupt. Die psychische Kausalität bildet das Urbild aller Kausalvorstellung, welche immer nur so zustande kommt, daß irgendwelche Vorgänge in ähnlicher Weise innerlich verbunden gedacht werden, wie es nach unserer Anschauung das Subjekt mit seinen Handlungen ist. Das Subjekt erkennt sich als wirkendes zunächst gegenüber der Umgebung. Aber hiebei ist das die Veränderung herbeiführende Moment der Wille. Ebenso erfahren wir den Einfluß unserer Aufmerksamkeit oder Unaufmerksamkeit, Lust oder Unlust usw. Die Gewißheit psychischer Kausalität liegt sogar genau besehen in der Erfahrung von Anfang an enthalten, oder doch mindestens schon vor dem Augenblicke, wo die Scheidung von Subjekt und Objekt vollzogen ist. Wie absurd wäre es, von einer physischen Kausalität zu reden, die psychische aber zu negieren, wo doch die erstere die Gültigkeit der letzteren voraussetzt! Wie lächerlich käme es uns vor, etwa unsre Furcht aus dem Stocken des Herzschlags und anderen körperlichen Symptomen, ein Heldengedicht oder eine lyrische Oper aus dem physikalischen Spiel der Hirnganglien zu erklären! Nicht weil ich angestrengt über ein Problem nachsinne, gelange ich zu seiner Lösung? Mein Denken ist vollständig unwirksam, indem nur das Gehirn tatsächliche Arbeit leistet? Das ist doch

widersinnig für den, welcher die Entstehung der Kausalanschauung kennt. Aber freilich möchte ich betonen, daß durchaus nicht in allen Fällen, wo wir zur Annahme psychischer Kausalität genötigt sind, dieselbe anschaulich aufgefaßt wird, wie Wundt angiebt.[1] Vielmehr trifft dies nur bei Willensvorgängen zu, nicht aber z. B. bei den Assoziationen.

Die vorherrschende Psychologie der Gegenwart bemühte sich denn auch, die einzelnen psychischen Phänomene aus anderen ebensolchen zu erklären und stellte eine Reihe von Gesetzen auf, z. B. die Assoziationsgesetze. Wenn Sigwart sie als Gesetze leugnet, weil sie sich widersprechen, indem das eine „verlange", daß die Reproduktion nach dem Verhältnis der Kontiguität in Raum und Zeit, das andere, daß sie nach dem davon verschiedenen der Ähnlichkeit erfolge,[2] so vergißt er die auslösenden Bedingungen, welche jetzt die eine, jetzt die andere Verknüpfungsart fordern. Andere Gesetze beziehen sich auf die Vorstellungsbildung, die Entstehung der Raum- und Zeitvorstellung, des Rythmus, der Apperzeption usw. Und so hat die Psychologie trotz der spezifischen Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hat (Kompliziertheit und Verborgenheit der Bedingungen)[3] bedeutende Fortschritte gemacht.

Sind wir aber einmal von der Existenz einer kausalen Verkettung der psychischen Vorgänge überzeugt und haben wir es bisweilen unternommen, solche Vorgänge aus gleichartigen herzuleiten, so kann nur ein widerrechtlicher Gewaltspruch diesem Unternehmen an irgend einem Orte Halt gebieten. Stellt der Bewußtseinszustand p ein Produkt der psychischen Bedingungen o dar, so kann uns niemand verbieten, o wieder als Wirkung zu fassen und dazu die psychischen Bedingungen n vorauszusetzen. So lange nicht offensichtlich Kausalvorgänge von außen hereinspielen, dürfen, ja müssen wir, sobald wir nach den Ursachen fragen, immer weiter zurückgreifen und dabei innerhalb des Psychischen bleiben. Will die Erfahrung diese Erwartung nicht bestätigen, so stehen wir vor einem Rätsel, einem Wunder, das

[1]) Wundt, Über psych. Kaus. 109.
[2]) Sigwart, Logik II, 553.
[3]) Wundt, Über psych. Kaus. 106.

aber kein absolutes Wunder zu sein braucht, sondern auf dem Boden anderweitiger Erkenntnis der Naturzusammenhänge als ganz natürlich und notwendig erscheint.

Nun ergab die Analyse der physischen Vorgänge, daß diese aus einander abzuleiten seien und, soviel die Erfahrung in sämtlichen deutlich übersehbaren Fällen ergibt, restlos in einander überfließen. Will man dieses Erklärungsprinzip und damit die Äquivalenz von Ursache und Wirkung auf die gesamten physischen Vorgänge anwenden, wie es die mechanistische Weltanschauung tut, so bleibt gar nichts anderes übrig, als auch die **psychischen Vorgänge** für in sich **geschlossen** zu erklären und damit den Determinismus zu proklamieren. Physische Ursachen oder Wirkungen der Bewußtseinsphänomene dürfen nicht angenommen werden, eine dritte, unbekannte Instanz ist durch den Grundsatz der möglichsten Ökonomie der Hypothesenbildung ausgeschlossen. Folglich fordert das Prinzip der physischen Energieerhaltung das Komplement der geschlossenen psychischen Kausalität. Sonst blieben ja einzelne Vorgänge ursachlos, unbegründet, zufällig, was, wie wir wissen, einen zu denkenden Ungedanken enthielte.

Vor dieser Konsequenz schrecken jedoch nicht wenige Anhänger der psychischen Kausalität zurück, oder sie wagen es wenigstens nicht, sie korrekt durchzuführen. Sogar Wundt scheint es an Entschiedenheit hierin fehlen zu lassen. In den „Essays" setzt er zwar voraus, „daß die Erscheinungen des geistigen Lebens unter sich in einer ebenso durchgängigen ursächlichen Verbindung stehen, wie diejenigen körperlicher Natur";[1] die Abhandlung über psychische Kausalität redet von einer Stetigkeit des psychischen Geschehens;[2] die „Logik" will, daß jeder psychische Vorgang in einem psychischen Kausalzusammenhang stehen müsse,[3] ja sogar, daß eine geschlossene psychische Kausalität postuliert werden müsse, wenn man die psychische Kausalität nicht überhaupt leugnen wolle.[4]

Um so verwunderlicher wird uns die Inkonsequenz, mit

---

[1] Wundt, Gehirn und Seele. Essays 116.
[2] Über psych. Kaus. 111.
[3] Logik, Bd. III, 231.
[4] Logik, Bd. III, 256. Dem Sinne nach auch Ethik 471.

welcher Wundt doch wieder in der Ableitung psychischer Inhalte aus Psychischem inne hält. Nehmen wir an, ich liege behaglich am lächelnden See und werde plötzlich im Nacken von einer Hornisse gestochen. Offenbar kann der hiebei empfundene Schmerz nicht als Wirkung jener wohligen Stimmung gefaßt werden. Nun greift Wundt, um die Lücken des psychischen Zusammenhangs zu entschuldigen, zu zwei Hülfsmitteln: einmal zu der kühnen Hypothese, daß die psychische Kausalität nicht unter der Zeitanschauung stehe, weil letztere vielmehr von den Bedingungen des psychischen Geschehens abhängig sei. Dem gegenüber ist jedoch zu behaupten, daß, nachdem einmal die Zeitform als allgemeine Anschauung gewonnen wurde, auch die psychischen Ereignisse unter sie fallen müssen, wie denn auch Wundt durch die Praxis beständig eingesteht.[1]) Die andere Stütze wäre die Annahme, daß die psychischen Ursachen von den zugehörigen Wirkungen beliebig zeitlich entfernt sein können.[2]) Abgesehen davon, daß diese Behauptung der vorigen widerspricht, indem hier die Zeitform auf die psychischen Prozesse angewandt wird, gerät Wundt hier in unauflöslichen Konflikt mit seiner eifrig verfochtenen Ansicht, daß die psychischen Inhalte außerhalb des Bewußtseins keine Existenz haben. Zeitlich fern liegende Ursachen aber können selbstverständlich nicht bewußt sein, also nach Wundt kein Dasein besitzen. Wie wollten sie also wirken? Und endlich führt Wundt in der Logik höchst scharfsinnig den Nachweis, daß auch die innere Erfahrung, also das psychische Leben, den Zeitverlauf aufweise,[3]) wobei alsdann keine Möglichkeit mehr vorhanden ist, zwischen Ursache und Wirkung eine derartige Lücke einzuführen, daß erstere wirkte, aber lange keine Wirkung einträte, daß sie folglich eine Zeit lang Ursache ohne Wirkung wäre. Aber ebenso ist undenkbar, daß die Wirkung unmittelbar aus einer Ursache hervorginge, und doch nicht zeitlich unmittelbar.

Würden wir aber trotzdem einräumen, daß die psychische Kausalität von der Zeitform abstrahieren kann und auf zeitlich entlegene „Ursachen“ zurückgreifen darf, so würde das logische

[1]) Wundt, Über psych. Kaus. 103.
[2]) Wundt a. a. O. 103.
[3]) Logik, 1. Aufl., I. 542 f.

Postulat durchgängiger psychischer Kausalität im Beispiel des Insektenstichs von Wundt unmöglich befriedigt werden können. Denn wo im Bewußtsein fände er Inhalte, die als Ursachen des akuten Schmerzes in Betracht kommen könnten? Er selbst räumt ein, daß infolge der „psychophysischen Beziehungen neue Bewußtseinsinhalte entstehen.“[1] Dann aber bleibt ihm nichts anderes übrig, als außerhalb des individuellen Bewußtseins psychische Elemente, somit ein unbewußt Psychisches anzunehmen, im vorliegenden Fall etwa in den Zentralorganen und dem Giftstachel. Wie dies des Nähern zu denken wäre, müßte die Metaphysik angeben.

Dem Psychologen graut vor solchen Realitäten. Allein wir dürfen den unbequemen Gegenstand, wenn er auch ewig unbekannt bleiben müßte, nicht totsagen. Die Ceres wäre ein Objekt der Astronomie, auch wenn sie niemals selbst gesehen worden wäre. Ließe sich von den unbewußten psychischen Energien nicht mehr angeben, als daß sie unter gewissen Bedingungen die bewußten Vorgänge beeinflussen können,[2] so wären sie (abgesehen von der Unmöglichkeit ihrer genauen Quantifikation und Aufbewahrung) in keiner schlimmeren Lage als die potenziellen Energien, welche ja auch nicht anders als durch andersförmige, nämlich kinetische Energien bestimmt werden können. Indem übrigens Wundt als Residuum einer aus dem Bewußtsein entschwindenden Vorstellung eine „latente Disposition“ bezeichnet, hat er dasjenige anerkannt, was man ebensogut als „unbewußt Psychisches“ bezeichnen kann. „Latent“ und „unbewußt“ bedeuten in diesem Falle dasselbe; der Ausdruck „Disposition“ aber verhüllt nur das psychologische Prinzip der Ableitung aller psychischen Prozesse aus Psychischem und verrät Wundt's inkonsequente Haltung ihm gegenüber. Wundt schuldet eine Antwort auf die Frage: Gehört die „latente Disposition“ oder genauer das in ihr Kausierende dem Reiche des Physischen, oder dem des Psychischen

[1] Über psych. Kaus. 111.

[2] Paulsen (Einl. in die Phil. 129) gibt als das Dasein der „unbewußten Vorstellungen“ an die Möglichkeit, bewußt zu werden. Es scheint aber sehr fraglich, ob es möglich ist, alle mitwirkenden unterbewußten Faktoren in ihrer mitwirkenden Gestalt zum Bewußtsein emporzuheben. Ebenso sollte man nicht nur von unbewußten „Vorstellungen“ reden.

an? Er würde sich seiner höchsten Verdienste begehen, wenn er die Frage in ersterem und damit materialistischem Sinne beantwortete. Gewiß wird er nicht zögern, die Disposition, resp. das in ihr Wirksame psychisch zu nennen, womit das „unbewußt Psychische" in seine Rechte eingesetzt wäre.

Hat man aber erst einmal das unbewußt Psychische anerkannt, so dürfte kein unüberwindliches Hindernis für die Annahme der geschlossenen psychischen Kausalität mehr bestehen. Denn wenn es sich, wie Külpe und Grünbaum angeben, nur darum handelt, den Begriff der „Energie" auf psychische Vorgänge überhaupt anzuwenden,[1]) so ist dies in zahlreichen Fällen sehr leicht zu bewerkstelligen. Die Schwierigkeit besteht aber darin, das Prinzip der psychischen Energie überall durchzuführen und anzuwenden. Hierzu wäre notwendig, daß man ihre Natur und ihre Gesetze kennte, und von dieser Einsicht sind wir offenbar trotz Wundt sehr weit entfernt. Nicht einmal darüber herrscht Einstimmigkeit, ob die Bewußtseinsphänomene nach Größenverhältnissen abgeschätzt werden können (von Grot,[2]) Grünbaum,[3]) Wundt,[4])) oder nur nach qualitativen Relationen (Petzoldt[5])). Wundt bewegt sich übrigens in einem Widerspruch, wenn er ein „Wachstum", also quantitative Steigerung der psychischen Energie annimmt[6]) und doch der Größenschätzung jegliche Bedeutung für das Gebiet des Psychischen abspricht.

Wir wollen auch hier nicht zu rasch vordringen und voreilig einen Begriff von Energie suchen, der auf die psychischen Vorgänge anzuwenden wäre. Vorläufig begnügen wir uns damit, daß wir nochmals das Grundmotiv einer solchen Konstruktion hervorheben: Es besteht in der Durchführung des der Psychologie eigentümlichen Prinzipes, daß Psychisches nur aus Psychischem

---

[1]) Grünbaum a. a. O. 419.

[2]) Nic. v. Grot, Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie. Arch. f. syst. Philos., V, 290, 301 u. ö.

[3]) a. a. O. 358.

[4]) Wundt, Grundriß 296 f. Doch ist der Größenunterschied minder wichtig als die qualitative Differenz: Über psych. Kaus. Philos. Studien, X, 98 f. Grundriß 377.

[5]) Petzoldt, Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psychophys. Parallelismus. Arch. f. syst. Ph., VIII (1902), 291.

[6]) Wundt, Grundriß 281 ff., besonders aber Syst. 303.

zu erklären sei, und darum der Zusammenhang der Bewußtseinstatsachen als ein kausal geschlossener angenommen werden müsse. Wir fügen aber hinzu, daß die empirischen Befunde, aus deren Verallgemeinerung dieses Prinzip hervorging, bei weitem nicht so umfassend und durch die Beobachtung so vielfach kontrolliert sind, wie das Prinzip der physischen Energieerhaltung. Sie sind sogar überhaupt nicht durch ein anschauliches Äquivalenzverhältnis kontrollierbar. Ferner ist, wie erwähnt, auch hier vor der Verwechslung von Allgemein- und Alleingültigkeit des psychischen Kausalprinzips zu warnen. Denn daraus, daß viele Bewußtseinsinhalte als Ursachen oder Wirkungen anderer aufzufassen sind, läßt sich zwar mit voller Sicherheit der Schluß ziehen, daß allezeit bei gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen eintreten, allein nur fragwürdige Zuverlässigkeit darf die Ansicht beanspruchen, daß nun jedes Psychische nur aus Psychischem stamme und nur solches nach sich ziehen könne. Unter der Einschränkung, nur bei gleichen Bedingungen gelte das Prinzip der Erklärung aus Psychischem, wäre dann eben zu verstehen, daß keine nichtpsychischen Ursachen vorhanden wären. Aber gerade diese Annahme ist nicht empirisch zu erhärten, sondern ging, wo sie als tatsächliche Behauptung auftritt, aus der mechanistischen Naturphilosophie hervor. Ohne letztere wäre der Gedanke an eine geschlossene psychische Kausalität wohl niemals zu stande gekommen. Durch sie aber wird er logisch notwendig.

Und so gelangen wir zu dem Ergebnis, daß die Alleingültigkeit des Prinzips der physischen Energieerhaltung von der Geschlossenheit der psychischen Kausalität abhängt, aber ebensosehr auch letztere von ersterer. Folglich ist das Problem auf diesem Wege nicht zu lösen.

Wir versuchen uns seiner Lösung daher in anderer Weise zu nähern. Der entscheidende Punkt liegt darin, ob es eine oder mehrere **absolute psychische Ursachen** gibt. Im zweiten Hauptteile fragten wir nach den Gesetzen des bewußten Lebens und einzelnen Bewußtseinsaussagen. Jetzt gilt es, diese Gesetze selbst der Prüfung zu unterwerfen und den metaphysischen Untergrund der Phänomene frei zu legen.

Auf vier Argumente berief sich die Behauptung der abso-

luten psychischen Ursache: Sie gingen hervor aus einer bestimmten Auffassung der psychischen Entwicklung, der psychischen Erscheinung, des ontologischen Kerns des Selbstbewußtseins und der praktischen Bewußtseinsaussagen.

Die erste Beweisführung lautet etwa folgendermaßen: Innerhalb der psychischen Entwicklung treten, wie wir erwähnten, an zahllosen Orten Inhalte auf, die nicht als bloße Summe der zuvor dagewesenen psychischen Elemente aufgefaßt werden können. Ein Akkord wird nicht als bloßer Komplex einzelner Töne empfunden, sondern als harmonisches Ganze. Das Ergebnis eines logischen Schlußverfahrens ist nicht derselbe Bewußtseinsinhalt, wie seine Prämissen. Vielmehr findet in solchen Fällen nach Wundt's Benennung eine „schöpferische Synthese" statt.[1]) Im Begriff des Schöpferischen aber liegt die absolute Ursächlichkeit ausgesprochen. Folglich gibt es keine geschlossene psychische Kausalität, und es ist Raum vorhanden für die indeterministische Willensfreiheit.

Dieser Beweisgang leidet an mehreren verhängnisvollen Fehlern. Zunächst versteht Wundt den Ausdruck „schöpferisch" durchaus nicht im absoluten Sinne. Nur für unsere mangelhafte Erkenntnis der psychischen Kausalität entsteht der Eindruck, daß jene Neubildung nicht mit Notwendigkeit aus den vorhandenen Bedingungen folge und somit absolute Ursächlichkeit repräsentiere. Wir ersetzen ihn deshalb durch die Benennung „zeugende Synthese". Allein entspricht dieser Sachverhalt nicht vollständig einzelnen physischen Vorkommnissen? Lassen sich etwa aus den Eigenschaften des Sauerstoffs und Stickstoffs, wenn wir beide nur für sich allein betrachten, die Folgen ihrer chemischen Verbindungen vorausberechnen? Die heutige Naturwissenschaft gibt sich der Hoffnung hin, daß es einst gelingen werde, die chemischen Kräfte auf mechanische Energien zurückzuführen und dannzumal auch die chemischen Verbindungen zum voraus zu beschreiben. Allein vorläufig und wohl noch auf lange Zeit hinaus ist die Synthese chemischer Elemente unter gewissen Bedingungen um nichts weniger „schöpferisch", als die der

[1]) Wundt, Grundriß 375f.

psychischen. Nur können wir die letzteren nicht ebensogut wie die ersteren isolieren und messen.

Daß es sich um keine absolute Kausalität handelt, zeigt auch die folgende Überlegung: Wenn keine Ursachen vorhanden wären, aus welchen die sogenannte schöpferische Synthese mit Notwendigkeit erfolgte, so wäre ihr konstanter Eintritt ein Zufall oder ein Wunder. Aber auch dies ist unmöglich, indem die konstante Sukzession ein obwaltendes Kausalverhältnis verrät. Folglich deutet gerade jenes angeblich Independente auf feste Ursachen, denen es mit Notwendigkeit entsprossen ist, und schließt den Indeterminismus aus.

So lange der Begriff der psychischen Energie nicht eingeschränkt ist, wie es bei der physischen durch das Äquivalenzprinzip geschieht, spricht die sogenannte schöpferische Synthese nicht im Geringsten gegen das Prinzip der geschlossenen psychischen Kausalität. Ohne Zweifel wird manches für neu angesehene Bewußtseinsphänomen als Auslösung „latenter Dispositionen" erklärt werden, und manche Neubildung, wenn nicht als Summe, so doch als Produkt gegebener psychischer Bedingungen nachzuweisen sein.

Man sucht daher die absolute psychische Ursache, in deren Falten der Indeterminismus eingeführt werden könnte, meistens durch einen andern Gedankengang zu verteidigen. Jede Wahrnehmung und Vorstellung, so schließt man, kann nicht in der Luft schweben. Sie ist J e m a n d e s Erlebnis. Folglich muß dem Subjekt eine von seinen Erscheinungen verschiedene, nicht aus ihnen stammende Kausalität zukommen. Dann aber ist der psychische Nexus jeweils da unterbrochen, wo die Kräfte des Subjekts interkurrieren, und den independent freien Subjektsenergien ein Spielraum geschaffen.

Auch diesem Gedankengang, von dem wohl zu beachten ist, daß er nicht von der Gegebenheit eines Objekts „Subjekt" ausgeht, können wir uns nicht anschließen. Es ist ja richtig, daß keine Vorstellung sozusagen in der Luft schwebt und völlig isoliert vorkommt. Aber dazu, daß man die einzelnen Bewußtseinsinhalte an irgend ein mysteriöses Ding anhefte, ja sogar diesem Subjektsding absolute Kausalität zuerkenne, ist vorläufig nicht die mindeste Veranlassung gegeben. Nach unserer Analyse der

psychischen Kausalität würden wir vielmehr Zusammenhänge mit vorhandenen Fähigkeiten, Neigungen, Erfahrungen u. s. w. suchen, und wüßten nicht, warum wir nun irgend ein immaterielles Wirklichkeitsklötzchen konstruieren sollten. Die Beobachtung bestätigt denn auch unsere Annahme: Die Aufnahme eines neuen psychischen Stoffes hängt ab von den apperzipierenden Bedingungen, die wir in vielen Fällen, wo wir ein Individuum genau kennen, voraussagen können, und ebenso wirkt der neu erworbene psychische Vorgang auf den vorhandenen psychischen Komplex zurück. „Schon auf der untersten Stufe ist die Einheit des Bewußtseins eine funktionelle, keine punktuelle, und alle spätere Entwicklung zeigt nur eine Summation (?) dieser Elemente, keine durchgreifende Änderung".[1]) Von absoluter, nach hinten von jedem Kausalverbande freier Ursächlichkeit ist nirgends eine Spur zu entdecken.

Man versuchte daher einen dritten Waffengang zu gunsten der psychischen Independenz, und reflektierte auf das in jeder Erfahrung gegebene Selbstbewußtsein. Daraus, daß es in allen Bewußtseinsakten anzutreffen ist, schloß man, es offenbare eine beharrende Grundlage des geistigen Lebens, eine psychische Monade oder Substanz, welche als solche an allen Merkmalen des Substanzbegriffs teilnehme und ganz besonders autokratisch, ohne in den Rahmen vorhandener Kausalität eingespannt werden zu können, handle.

Wir stehen damit vor der Metaphysik des Selbstbewußtseins, jenem überaus schwierigen Problem, welches nicht nur die höchsten theoretischen, sondern auch die höchsten ethischen und religiösen Interessen auf sich konzentriert. Lassen wir die beiden letzteren vorläufig jedoch ganz beiseite, um möglichst unbefangen die wissenschaftliche Aufgabe zu erledigen.

Wir berufen uns wiederum auf die Grundgedanken des kritischen Transzendentalrealismus. Darnach haben wir den Bewußtseinsinhalten, die uns als „Erfahrung" charakterisiert sind, so lange Gültigkeit für die Wirklichkeit beizulegen, als nicht andere, mindestens ebenso gesicherte „Erfahrungen" es verbieten.

Auf das Selbstbewußtsein angewandt, scheint dieser Grund-

---

[1]) Jodl, Lehrb. der Psychol (2. Aufl.). Bd. I. 88.

satz die Existenz einer konstanten, in allem Wechsel der Erscheinungen verharrenden, einfachen psychischen Wirklichkeit zu ergeben. Weil ferner jede „Erfahrung“ eine bestimmte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt enthält, müßte dem ersteren Kausalität beigelegt werden. Und da endlich das Selbstbewußtsein keine Ursprünge seiner selbst aufweist, müßte es als retrospektiv absolut, aber prospektiv kausierend vorgestellt werden, womit die Möglichkeit des Indeterminismus feststünde. Freilich wäre damit noch nicht die Seele auch als Trägerin und Veranstalterin der vitalen Funktionen gewonnen, aber darum handelt es sich in diesem Kapitel noch nicht, und man sieht voraus, daß dieser neue Schritt einem findigen Kopf keine großen Schwierigkeiten mehr bereiten wird. Wenn man nichts anderes wüßte, hätte man auch ein unbestreitbares Recht, sich bei dieser Auskunft zu beruhigen und sie philosophisch auszubauen. Man stünde dann in der Nähe von Herbarts Realen oder Lotze's Seelenmonade.

Nun aber fördert die vom kritischen Transzendentalrealismus überall zur Mitarbeit eingeladene Kritik eine Reihe von Beobachtungen und Erwägungen zu Tage, welche diese Theorie augenscheinlich umstoßen. Angefochten wird sowohl der Ausgangspunkt, die angebliche Konstanz, Unveränderlichkeit und Einfachheit des Selbstbewußtseins, als die independente Kräftigkeit des Ich, als endlich das Endprodukt, die Möglichkeit des Begriffes der Seelensubstanz.

In ersterer Hinsicht bringt man etwa folgende Einwände vor:

a) Die Konstanz des Selbstbewußtseins ist eine Erfindung. Vielmehr intermittiert dieser Inhalt in Schlaf, Hypnose und Psychose häufig vollständig, so viel wir wissen, ja, sofern man sich ein klares Ichbewußtsein für ihn ausbedingt, fehlt das Selbstbewußtsein im früheren Kindesalter vollständig, und ganz entschieden auch während zahlloser normaler und vollbewußter Funktionen der späteren Lebensstufen, nämlich immer dann, wenn die Aufmerksamkeit angestrengt einem äußeren Gegenstand zugewendet ist.

b) Nicht weniger ist die Unveränderlichkeit des Selbstbewußtseins eine Täuschung, wenn dies auch nicht gar so offen auf der Hand liegt, wie man oft vorgibt. Wundt und Paulsen

z. B. berufen sich darauf, daß im Selbstbewußtsein nur fließende, doch gar keine beständigen Inhalte gegeben seien.[1]) Dem gegenüber ließe sich jedoch betonen, daß, wenn auch die Zustände des Bewußtseins wechseln, doch immer dasselbe Ich auftritt, welches zu jenen Inhalten in Beziehung steht. Wenn ich Hunger verspüre, auf die Uhr sehe und zur Mahlzeit aufbreche, so sind diese Tätigkeiten sehr verschieden, aber ich erfahre sie doch als Vorgänge des nämlichen Ich und muß vom Standpunkt des kritischen Transzendentalrealismus aus dieses Ich als wenigstens im wesentlichen unverändert ansehen, wenn auch einige äußere Relationen wechselten.

Dagegen wird auch niemand das Geringste einwenden. Als wir vorhin die psychische Erscheinung näher besahen, erkannten wir, daß nichts Psychisches isoliert in der Luft schweben könne, sondern vielmehr beständig Zusammenhänge mit Fähigkeiten, Neigungen, Erfahrungen usf. bestehen. Man mag diesen Komplex schließlich als „logische Substanz“ gelten lassen,[2]) allein man muß sich dessen völlig klar sein, daß nicht mehr als eine teilweise Unveränderlichkeit des Ichkomplexes damit aufgefunden ist. Schon daß die Mehrzahl der apperzipierenden Faktoren des Subjektes unverändert blieb, erklärt jene Beziehung der verschiedensten Inhalte auf das nämliche Ich zur Genüge.

c) Deswegen muß man die Einfachheit des Selbstbewußtseins herbeiziehen, um die metaphysische Substanzialität und damit die Absolutheit gewisser psychischer Vorgänge zu begründen. In der Tat gibt sich jenes Ichbewußtsein, das wir in jedem beliebigen Bewußtseinsakt bei einiger Aufmerksamkeit wahrnehmen, ohne Zweifel zunächst als eine Größe, die psychologisch und logisch nicht weiter zerlegt werden kann.

Und doch ist dieser Eindruck eine Täuschung. Die Psychologie weist nach, welche enorme Summe psychischer Elemente nötig ist, nicht nur um das Ichbewußtsein zu konstituieren, sondern auch um es zu erhalten.[3]) Erleiden z. B. die Innervationsempfindungen eine bestimmte Störung, so wird es völlig aufgehoben, selbst

[1]) Wundt, Logik III, 246. Paulsen, Einleitung in die Philosophie 134.

[2]) Grünbaum, Zur Kritik der mod. Kausalanschauungen. Arch. für syst. Phil., Bd. V, 412.

[3]) S. o. S. 146 f.

wenn die einzelnen psychischen Akte auf ein Subjekt, eine Persönlichkeit bezogen werden. Die Einheitlichkeit des Ichbewußtseins verbürgt daher die Einfacheit ihres Gegenstandes, des Subjektes oder Ichs, um nichts besser als die Wahrnehmung des Tageslichtes die Einheitlichkeit der ihm entsprechenden optischen Vorgänge belegt.

Noch stringenter ist unsere logische Erwägung. Als wir die angebliche Unveränderlichkeit des Selbstbewußtseins erörterten, sahen wir, daß das Ich zu den mit ihm in Verbindung tretenden wechselnden Inhalten in immer andere Beziehungen treten müsse. Wir sahen, daß dies dann denkbar sei, wenn nur einzelne Teile eines Ichkomplexes sich änderten, die für den Gesamteindruck eines Ichs entscheidenden aber verharrten. Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht auch der eben erwähnte Effekt gewisser Innervationsstörungen. Nun wird aber die Annahme der absoluten Einfachheit des Ich hinzugefügt. Entsteht nun nicht ein offenkundiger Widerspruch zwischen dieser Behauptung und der Tatsache wechselnder Beziehungen des Selbstbewußtseins? Man mache sich doch klar, daß dieses nie isoliert, sondern einzig und allein in Verbindung mit konkreten Bewußtseinsinhalten vorkommt. Heben wir letztere auf, so ist vom Ichbewußtsein nichts mehr übrig geblieben. Ein reines Ich ist eine bloße Abstraktion, welcher wir nicht in dem Sinne Gültigkeit zuschreiben können, daß ihr nun eine derart abgesonderte Wirklichkeit entspräche. Ebenso gut könnten wir eine Harmonie abgesondert von Tönen und jenseits ihrer Verbindung erdichten. Doch dies ist ja undenkbar! Ganz ebensowenig läßt sich ein unveränderliches einheitliches Ich denken, das doch mit wunderbarer Beweglichkeit die mannigfachsten Inhalte auffaßte und je nach Gebühr behandelte. Was übrigens das liebe Ich dabei zu tun hat, wenn z. B. die Töne eines Akkordes erklingen, ist schlechterdings nicht einzusehen, während dagegen die Psychologie, welche allein die Erscheinungen prüfte, wenigstens der Erklärung näher rückte, indem sie mannigfache Bedingungen des Harmoniegefühls (z. B. Obertöne) rein empirisch aufstellte.

Jenes Ichbewußtsein befindet sich somit genau in derselben Lage, wie der Ton einer Glocke, der in seiner Höhe gleich bleibt, ob die Glocke mit dem Hammer geschlagen oder mit der Hand

gerieben wird. Die Einheit des Tones wird durch die Einheit, nicht aber die Einfachheit der Glocke erklärt, und so auch die des Selbstbewußtseins durch die Einheit, nicht aber Einfachheit des Subjekts.

Einige weitere Schwierigkeiten von nicht geringerem Gewichte werden uns bei der Abklärung des Begriffes der psychischen Substanz begegnen. Vorerst haben wir es mit der Behauptung zu tun, das Ich enthalte Kräfte, welche in keinem Zusammenhang zu irgendwelchen vorangehenden Kausalreihen stehen.

Auch diese Hypothese bricht vor der Kritik zusammen. Man braucht sich nur klar zu machen, daß nach dem Prinzip des kritischen Transzendentalrealismus die verschiedenen Beobachtungen, die an dem nämlichen Gegenstand gemacht werden, in widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen sind, so wird dies sehr bald offenkundig. Die Psychologie der normalen Individuen ergibt bekanntlich, daß das Ichbewußtsein über seine Dependenzen keine Auskunft erteilen kann. Beobachten wir aber die Formen, in welchen jene angebliche absolute Kausalität sich äußert, so führen sie auf den Ausgangspunkt der Persönlichkeit, des Charakters, der Individualität zurück, und diese wiederum deuten in zahllosen Fällen auf vorangehende Prozesse, auf Abhängigkeitsverhältnisse, denen wir den ganzen ersten Hauptteil unserer Untersuchung widmeten. Es wäre nun völlig verkehrt, wenn man sich darauf versteifen wollte, daß das Selbstbewußtsein unmittelbar gewiß sei und daher allein Recht behalten müsse. Auch der hartnäckigste Solipsist wird fragen: Was bin ich? und antworten: Ein so und so beschaffener Mensch, so und so gearteter Charakter oder Nichtcharakter, wobei die Einfachheit gesprengt wird. Unsere Erkenntnislehre fordert überdies auf, die unbestreitbaren äußeren Beobachtungen, wie Erziehung, Erblichkeit usf., zu würdigen. Und ferner besagt das Selbstbewußtsein, wenn es auch über seine Abhängigkeit nichts aussagt, keineswegs, daß eine solche nicht bestehe (vergl. S. 143.).

Höchst bedeutsam sind sodann einige psychopathologische Beobachtungen. Ladame erzählt von einer Mutter, die am Weihnachtsabend beim Anblick ihres Kindes sich unwiderstehlich gedrungen fühlte, es zu töten, und von da an oft aus dem Hause

eilte, um diesem Triebe zu entgehen.[1]) Die Kranke verspürte offenbar zwei Aussagen ihres Ich, und wir möchten in ähnlichen Fällen mit Ribot fragen: „Quel est le vrai moi, celui qui agit ou celui qui résiste? Si l'on ne choisit pas, il y en a deux."[2]) Ribot hat ganz recht mit der Behauptung: „Wenn man handelt, so ist die bevorzugte Gruppe das Ich mit demselben Rechte, wie in der Politik eine schwache, mühsam erlangte Majorität den Staat repräsentiert." Noch charakteristischer sind die Spaltungen des Selbstbewußtseins, sei es, daß das Subjekt das von ihm Geschaffene als einem fremden Ich angehörig betrachtet (z. B. Dämonomanie,[3]) die Bildung von handelnd auftretenden Persönlichkeiten im Trancezustand spiritistischer Medien[4])), sei es, daß das Subjekt das Bewußtsein der eigenen psychischen Existenz verliert und von sich selbst in der dritten Person redet, sei es endlich, daß es sich zu verschiedenen Zeiten für ganz verschiedene Personen hält und ein vollständiges Doppelleben führt, sodaß es, ohne eine Ahnung davon zu haben, zur Bigamie gelangt usw. Wäre das Selbstbewußtsein Angeber der Zentralkraft eines solchen Kranken, um diesen Gedanken vorwegzunehmen, so wäre offenbar jeweils eine ganz andere Seele in den betreffenden Leib gefahren. Diese Seelenwanderung müßte schon deswegen mißfallen, weil die neu eintreffende Seele frech genug wäre, in den von einer andern zubereiteten Leib zu fahren; auch bestünde nicht mehr der geringste Grund gegen die uralte Vorstellung von der dämonischen Besessenheit aller Psychopathen. Jedenfalls sehen wir sofort, wohin es führt, wenn man dem Ichbewußtsein die Aussage der absoluten Independenz unterschieben wollte: man geriete in endlose Widersprüche.

Und nun gar die Denkunmöglichkeiten des Begriffes einer psychischen Substanz! Unter „Substanz" versteht man in der Regel dasjenige, was irgendwelchen Erscheinungen als eigentlicher Wesenskern zu Grunde liegt. Um die Fähigkeit, absolut neue psychische Anfänge zu setzen, aus dem Substanzbegriff ab-

---

[1]) Ladame, L'obsession du meurtre 55.

[2]) Ribot, Les maladies de la volonté 85. Anm.

[3]) Krafft-Ebing, Lehrb. der Psychiatrie 103 ff.

[4]) C. G. Jung, Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene S. 76 f.

zuleiten, müßte man diesen jedoch enger fassen. Schon die Eleaten sprachen dem wahren Sein die Veränderung ab, Plato's Ideen, Aristoteles' absoluter Geist als unbewegter Beweger bestätigten diese Konstruktion, welche durch Descartes und Spinoza in der neuen Philosophie zu großer Bedeutung gelangte und namentlich um die Eigenschaft der realen Unabhängigkeit oder Selbständigkeit bereichert wurde.

Man wird zugeben, daß die Merkmale des herkömmlichen Substanzbegriffs große Ähnlichkeit mit denen der gewöhnlichen Ichvorstellung besitzen. Und doch hätte letztere schon aus dem Grunde nicht ohne weiteres als ein Ausweis für die Seelensubstanz gefaßt werden sollen, weil diese transempirischen, jene aber empirischen Charakter trägt.

Der nächste Widerspruch ist der, welcher jenem Substanzbegriff überhaupt anhaftet: Wie kann ein Unbewegtes bewegen? Ist die Bewegung aus einer Substanz hervorgegangen, so kann niemand verbieten, sie rückläufig ins Innere der Substanz hinein zu verfolgen. Ist diese aber bewegt, so müssen wir auch vorangehende Ursachen annehmen, sonst geschähe ja dem Prinzip des zureichenden Grundes kein Genüge. Und umgekehrt widerspräche es allen phoronomischen Grundsätzen, Bewegung aus absoluter Ruhe herzuleiten. Die absolute Kausalität ist also aus dem Begriff der psychischen Substanz nicht als zu Recht bestehend erweisbar, so lange man wenigstens die einzelnen psychischen Vorgänge erklären, d. h. aus andern ableiten will.

Eine weitere bemerkenswerte Tatsache ist die Leerheit des psychischen Substanzbegriffs. Seine Verteidiger behelfen sich mit lauter negativen oder gänzlich unanwendbaren Bestimmungen. Die Seelensubstanz soll immateriell sein. Damit wissen wir freilich sehr wenig. Sie soll unräumlicher Art sein. Wie kann sie denn die räumlich gesonderten zentralen Endwirkungen der Sinnesapparate aufnehmen und beantworten? Sie soll als unteilbar gedacht werden. Wie kann man denn verlangen, daß sie „mehrere im Raum getrennte Sitze" habe?[1]) Sie soll schlechthin einfach sein und doch die mannigfaltigsten Phänomene hervorbringen! Sie soll alle Inhalte aus sich heraussetzen

---

[1]) Lotze, Grundriß der Psychol. 68.

und weiß doch nicht, wie sie es anstellen soll, die Ärmste! So kommt man denn eben so weit, mit Lotze zu sagen, es gebe Ereignisse, nämlich Gefühle und Vorstellungen, „die in uns auf mancherlei Veranlassungen des allgemeinen psychischen Mechanismus nur geschehen und als geschehene von uns bemerkt werden,“ zu welchen „die Seele sich nur als beobachtendes Bewußtsein, nicht als handelndes Wesen verhält.“ [1]) Da hätten wir glücklich einen „psychischen Mechanismus“ außerhalb der spinnenartig im Winkel sitzenden Seele, das würdige Gegenstück zu den anderwärts beliebten „physiologischen Empfindungen“. — Endlich bleibt nur noch übrig die Geistigkeit, aber o weh, was wir „Geist“ nennen, gehört den Phänomenen an, während wir vom „Übergeist“ oder der geistigen Substanz nichts wissen!

So leistet denn also der Begriff der Seelensubstanz nichts für die Erkenntnis, wie er auch durch nichts gefordert wird. Wir verstehen die psychischen Zusammenhänge hinlänglich, wenn wir eine zwischen ihnen direkt waltende Kausalität annehmen. Die Naturwissenschaft hat ihre — wenn auch nicht unanfechtbaren, so doch kräftigen Gründe zur Annahme physischer Substanzen. Sie kann dies jedoch nur deswegen, weil sie ausdrücklich erklärt, sie habe es nur mit den äußeren Relationen der Dinge zu tun.[2]) Die Psychologie müßte dementsprechend die empirischen psychischen Vorgänge mit Herbart als bloßen Schein auffassen und die Unveränderlichkeit und Kausalität einem transzendenten, intelligiblen Ich beilegen, wovon im letzten Kapitel die Rede sein wird. Einstweilen haben wir zur Annahme einer solchen psychischen Substanz mit absoluter Kausalität keinen Anlaß.

Zum Überfluß verbieten uns auch biologische Tatsachen, das Selbstbewußtsein als Anzeiger einer psychischen Substanz aufzufassen.

Die Biologie gibt zu bedenken, daß in niederen Tieren verschiedene koordinierte Bewußtseinszentren vorhanden sind, welche auch im Zustande der Isolierung noch koordinierte und zweckmäßige Bewegungen ausführen können.[3]) Da nun selbst

---

[1]) Lotze, Mikrok. I, 277.

[2]) Vergl. Wundt, System der Philosophie 277 f.

[3]) Jodl, Psychol. (1. Aufl.) 72.

nach Lotze[1]) auch im geringsten Tiere, so weit es durch Lust und Schmerz seine Zustände als die seinigen anerkennt, eine sehr energische Selbstunterscheidung von der Welt stattfindet, also offenbar ein Selbstbewußtsein, dem nur der gegenständliche Ausdruck fehlt (ein Unterschied, der wenig zu bedeuten hat, zumal ja auch der Mensch im „Ich" keine eigentliche Vorstellung erblickt), ereignet sich hier eine noch viel folgenschwerere Zerspaltung des Bewußtseins, als in der Psychose. Es regenerieren sich nämlich unter günstigen Umständen fast alle Teile des in nahezu beliebig viele und kleine Stücke zerlegten Regenwurms (Lumbricus), und zwar kann die Erneuerung des Schwanzstückes bis zu 14 mal, die des Kopfes bis zu 7 mal bewirkt werden, ja manche Würmer teilen sich durch allmähliche Einschnürung und endliches Abbrechen spontan. (Wagner. Man vergleiche damit die Studien von Romanes und Löb). Wie könnte nun die absolute Einheit des Bewußtseins sich zerspalten? Haben wir hier nicht den deutlichen Beweis dafür, daß die organisierenden Prinzipien vom Selbstbewußtsein verschieden sind?

Es bleibt uns noch eine letzte Gruppe von Phänomenen übrig, aus welchen die Existenz absoluter psychischer Kausalität erschlossen werden sollte. Es sind die praktischen Bewußtseinstatsachen. Läge in der Tiefe des Wollens keine spontane Kausalität, lautet da die Argumentation, so wäre es ein bloßes Geschehen, während der aktive Charakter aller Strebungen doch zu den gewissesten Bewußtseinsaussagen gehört.

Wir wollen uns bemühen, den Unterschied zwischen dem „bloßen Geschehen" und der „spontanen Willenstätigkeit" unverkürzt herauszustellen. Man irrt, wenn man das erstere als etwas rein passives betrachtet, so daß die Eigenart des Gegenstandes, an welchem etwas geschieht, gänzlich außer Betracht fiele. Schon das physische Geschehen vollzieht sich nur so, daß das Kausierte eine Gegenwirkung auf das Kausierende ausübt und den Gesamteffekt mitbestimmt. Sagt man weiter: Im physischen Geschehen sei jeder Punkt einer Kausalreihe aus den vorangehenden Bedingungen ableitbar, nicht aber im Wollen, so bemerken wir, daß diese Unfähigkeit heute bei aller psychischen Kausa-

[1]) Lotze, Grundz. der Psych. 53.

lität, z. B. auch beim Anblicke eines Kreuzes oder Anhören eines Akkordes vorliegt, nicht nur in den Wollungen, und sodann, daß daraus die Unanwendbarkeit eines Energieprinzips durchaus nicht für alle Zeit festgestellt ist. Der wirkliche Unterschied des Wollens von allem Geschehen besteht vielmehr darin, daß es auf ein künftiges Objekt gerichtet ist, und überdies im Ichkomplex gleichzeitig Energien bemerkt werden, welche die Verwirklichung des erstrebten Gutes herbeiführen sollen. So gleitet denn die Beantwortung der Frage auf die Kausalität des Ich zurück, von welcher wir bereits wissen, daß sie absolute Independenz nicht aussagt.

Nicht anders verhält es sich mit den in letzter Instanz herbeigezogenen moralischen Bewußtseinstatsachen. Aus dem absoluten Sollen folgerte man die absolute Kraft des Könnens. Nun wiesen wir aber (auf S. 172 f.) nach, daß der kategorische Imperativ sich aus relativen Bewußtseinstatsachen erklären läßt. Wir wissen ferner, daß er keinerlei Seinsaussagen tut, sondern sich auf ein Seinsollendes bezieht. Folglich haben wir nicht mehr den leisesten Grund, ihn zugunsten der absoluten psychischen Kausalität auszulegen.

Und so bleiben wir denn bei der Hypothese der geschlossenen psychischen Kausalität bis zum metaphysischen Austrag des Problems. Wir glauben nicht, daß irgendwo in der Ontogenese oder Phylogenese des Menschen ein Punkt kommt, wo absolute independente Kausalität in ihm auftritt,[1]) obwohl die geistige Gesetzmäßigkeit unzählige Male zeugende Synthesen werden läßt.

Kap. 17. Die Vertiefung der psychophysischen Erfahrungsbegriffe.

Die Untersuchung der physischen und der psychischen Erfahrungsbegriffe leitete zu der Einsicht, daß keine der beiden Gruppen für sich allein, oder indem sie der andern gegenüber-

[1]) So auch Rée, Der Ursprung der moralischen Empfindungen, S. 29. Romanes, Ged. üb. Rel., S. 11. Ferri, La sociologie criminelle, p. 263 f.

gestellt wird, bereinigt werden könne. Die endgültige Erledigung der naturwissenschaftlichen setzte einen ganz bestimmten Sinn der psychologischen Begriffe voraus, aber ebenso mußte sich die psychologische Begriffsbildung gerade dort, wo sie ihrer Schwesterdisziplin feste Stützen darbieten sollte, wiederum an naturwissenschaftliche Voraussetzungen von hypothetischem Werte anlehnen. Somit befinden wir uns inmitten eines Zirkels, von dessen Durchbrechung die Lösung wenigstens eines Teiles unserer Aufgabe abhängt.

Wir gingen aus von der Frage, ob die Verkettung der physischen Vorgänge für den Eintritt von wirkenden Kräften, die nicht wieder von physischen Ursachen abhängen, Raum übrig lasse, oder ob alle Naturprozesse mit Einschluß der menschlichen Handlungen aus mechanischen Bedingungen herzuleiten seien. Auf der gegenüberliegenden Seite erhob sich das Problem einer rein psychologischen Determination aller Bewußtseinstatsachen. Da uns beide Einzelbetrachtungen, die in gleicher Weise aus der Totalität des Bewußtseinsinhaltes nur eine Anzahl von Merkmalen nach einem bestimmten Prinzip herausgriffen, darnach nämlich, ob sie als abhängig oder unabhängig vom Subjekt gedacht werden, im Stiche ließen, richten wir unser Augenmerk nunmehr auf die Beziehungen zwischen physischen und psychischen Erscheinungen. Das Endziel unserer Untersuchung liegt, um das maßgebende Dilemma vorwegzunehmen, in der Stellungnahme zu gunsten der psychophysischen Kausalität oder des psychophysischen Parallelismus, sowie in der Herstellung ihrer Voraussetzungen. Damit sind auch die Erfahrungsbegriffe genannt, die unserer Bearbeitung harren.

Unser Problem dürfte vielleicht am sichersten erledigt werden, wenn wir zunächst die in den letzten Jahren außerordentlich emsig geführte diesbezügliche Debatte schildern, um hierauf die Entscheidung zu treffen.

I. Die gegenwärtigen Standpunkte.

Wir beginnen der Übersichtlichkeit halber mit einer schematischen Darstellung der verschiedenen Standpunkte, wobei wir uns zunächst daran halten, welcher Gruppe die einzelnen Autoren sich selbst einreihen, und als oberstes Teilungsprinzip die Aner-

kennung oder Leugnung der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele resp. des Parallelismus, als ordnendes Prinzip für die Unterabteilungen die Annäherung zum Prinzip der Energieerhaltung resp. der psychischen Kausalität verwenden. Dabei muß man, um endlosen Mißverständnissen zu entgehen, so laut als möglich betonen, daß es sich vorläufig nur um die Beziehungen der empirischen Erscheinungen, nicht aber ihrer etwaigen metaphysischen Substanzen handelt.

A. Die Theorien über psychophysische Kausalität (Wechselwirkung).

1. Physische und psychische Erscheinungen in Wechselwirkung ohne irgendwelche Energieerhaltung. (Diese Theorie wird, so viel ich sehe, außer Lotze[1]) und Fonsegrive[2]) von keinem ernsthaften Denker vertreten.)

2. Die physische Energie ist konstant innerhalb der geschlossenen rein mechanischen Systeme. Doch ist die Geschlossenheit der physischen Welt nicht verbürgt, ja sogar eine falsche Annahme, und deshalb die tatsächliche Energiesumme in ihrem Gesamtbetrag schwankend (Busse[3])).

3. Die Summe von physischer und psychischer Energie, nicht aber das Energiequantum jedes der Summanden ist konstant.

Stumpf lehrt an einigen Stellen, daß physische Energien in psychische übergehen können und umgekehrt.[4]) Ebenso v. Grot[5]).

4. Die physische Energiemenge ist konstant mit Ausnahme der Organismen. (Reinke[6]), von Hartmann[7]).)

5. Das physische Energiequantum ist konstant. Dennoch finden psychische Erscheinungen statt:

---

[1]) Lotze, Metaphysik (v. J. 1879), S. 407. (Vergl. E. Neuendorff, Lotzes Kausalitätslehre. Ztschr. f. Phil. und phil. Kr., Bd. 115, S. 143.)

[2]) Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre 330.

[3]) Busse, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und das Ges. der Erhaltung der Energie. S. 118.

[4]) Busse a. a. O. 99.

[5]) Nic. von Grot, Die Begriffe der Seele und der psych. Energie in der Psychologie. Arch. f. syst. Phil., Bd. V, 305, 309, 373 u. ö.

[6]) Reinke, Die Welt als Tat. S. 270 ff.

[7]) von Hartmann, Die psychophys. Kausalität. Z. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 121, S. 3 ff.

a) Die geistigen und materiellen Prozesse stehen im Verhältnis der Äquivalenz, und zwar in der Weise, daß in dem Augenblicke, wo physische Energie in psychische übergeht, ebensoviele physische Energie aus der psychischen Reihe rückerstattet wird und umgekehrt. (Külpes Restitutionstheorie.[1]))

b) Die psychischen Vorgänge lösen physische Prozesse aus, indem sie potenzielle Energie in aktuelle umwandeln, ohne deren Energiequantum zu verändern; umgekehrt bringen die physischen Prozesse, ohne an Energiewert etwas einzubüßen, psychische Nebeneffekte (Epiphänomene) hervor.

Dieser Hypothese pflichten weitaus die meisten Vertreter der Wechselwirkungstheorie bei (z. B. Sigwart (vermutungsweise),[2]) Stumpf, Rehmke[3]), Wentscher[4]), Erhardt[5])). Ähnliche Gedanken wurden übrigens längst von Saint-Venant, Couailhac[6]) u. A. geäußert: man sieht schon daraus, wie unrecht die deutsche Philosophie daran tut, daß sie die französischen Vorarbeiten geflissentlich ignoriert.

c) Die psychischen Vorgänge gehen aus physischen derart hervor, daß ihre Entstehung auf die letzteren keinerlei Einfluß ausübt; ebenso entspringen physische Prozesse aus psychischen in der Weise, daß sie zwar mit letzteren regelmäßig verknüpft, aber auch aus ersteren vollständig ableitbar sind.

Für diese äußerste Form von psychophysischer Kausalität tritt Wundt ein, bemerkt aber dazu mit Recht, daß dieselbe mit dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus zusammenfalle.[7])

B. Die parallelistischen Theorien.

1. Physische und psychische Kausalreihen laufen einander

[1]) Busse, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie. S. 99 f.

[2]) Sigwart, Logik II, 534.

[3]) Rehmke, Lehrbuch der allg. Psychologie 111 f., 560.

[4]) Wentscher, Der psychophys. Parallelismus d. Gegenwart. Z. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 117, S. 84 f. u. ö.

[5]) Erhardt, Psychophys. Par. und erkenntnistheor. Idealismus. (Z. f. Ph. u. ph. Kr. 112, S. 289.)

[6]) Couailhac, La liberté et la conservation de l'énergie 118 ff., 236.

[7]) Wundt, Über psych. Kaus. 36.

aufspringt, anspannen läßt, Briefe diktiert usw.[1]) Nun behauptet man, diese Bewegungen seien unmöglich rein physisch verursacht, weil einerseits eine bedeutende Änderung der Buchstaben (z. B. „bankrott" statt „falliert") denselben Effekt hervorrufen würde (R. Seydel[2])), anderseits eine unbedeutende physische Variation (z. B. „angekommen" statt „umgekommen") bedeutend verschiedene Wirkungen nach sich zöge (Busse). Dort beruft man sich auf den Satz: „Wenn scheinbar verschiedene Ursachen den gleichen Erfolg haben, so ist es notwendig, das noch übrig bleibende Gemeinsame derselben als die eigentliche Ursache anzusehen. Wir werden also das Gemeinsame jener verschiedenen Schriftarten, Sprachen, Ausdrucksweisen usw. zu suchen haben. Dies ist der Inhalt der Nachricht."[3]) Hier verteidigt man sich: Gleiche Reize müssen gleiche Wirkungen zur Folge haben.[4]) — Beide Argumentationen sind gleich unhaltbar. Die erste von ihnen schließt aus der Gleichheit der Wirkungen auf die Gleichheit der Ursachen, was logisch bekanntlich nicht zulässig ist. Wenn ich z. B. eine gewisse chemische Verbindung auf analytischem und ein anderes Mal auf synthetischem Weg herstelle, so wird man als Ursache dieses Effektes niemals ein jenen beiden Handlungen Gemeinsames herausstellen können. Busses Schluß von der Gleichheit der Ursachen auf die der Wirkungen aber ist darum falsch, weil ja die „Ursachen": „angekommen" und „umgekommen" gar nicht gleich sind.[5]) Dies gibt Busse auch unumwunden zu; er räumt auch ein, daß an sich unbedeutende physische Reize sehr bedeutende physische Rückwirkungen auslösen können. Die Schwierigkeit, an welcher der psychophysische Parallelismus scheitere, bestehe vielmehr „in der Unmöglichkeit zu erklären, warum im einen Falle der auf den Körper des Kaufmannes einwirkende Reiz (die von den Buchstaben des Telegramms ausgehenden Lichtstrahlen) eine so geringe, im anderen Falle ein gleich starker, vielleicht sogar (wenn das Telegramm kürzer war) geringerer Reiz eine so unver-

---

[1]) Lange, Gesch. des Mat. II, 370 f.

[2]) Seydel, Die Kausalität des Willens 229 f.

[3]) Seydel 229 f.

[4]) Busse, Leib und Seele. Ztschr. f. Ph. und ph. Kr. 114, 17.

[5]) Paulsen, Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 115, S. 5.

gleichlich viel größere Rückwirkung in ihm hervorruft."[1]) — Handelt es sich nur darum, die Stärkeverhältnisse der physischen Glieder der beiden Auslösungsprozesse zu vergleichen, so kann ich nicht die geringste Schwierigkeit für eine physische Ableitung entdecken. Ein längeres Wort braucht ebensowenig eine stärkere physische Reaktion hervorzurufen, wie ein stärkerer Schlag. Fällt ein Meteorstein auf den Grat eines Berges, so wird der Gesamteffekt nicht so groß sein, wie wenn hart daneben eine Krähe einige Körnchen Schnee ins Rollen bringt und eine mächtige Lawine erzeugt. Wenn Busse sodann betont, daß derselbe Reiz, z. B. die Buchstaben „Fritz angekommen" ganz verschiedene Wirkungen haben, sofern sie im Zusammenhang eines Romans oder einer telegraphischen Hiobsbotschaft vorkommen, und daher der Parallelismus zusammenbreche, weil nach mechanischen Prinzipien gleiche Reize bei gleicher Beschaffenheit des gereizten Dinges gleiche Wirkungen auslösen,[2]) so übersieht er, daß eben der Zustand des Subjektes in beiden Beispielen nicht derselbe, und somit die Verschiedenheit der Wirkung nach mechanischen Prinzipien geradezu gefordert war. Was endlich das große Wunder anbetrifft, daß verschiedene physische Reize, welche denselben geistigen Sinn haben, trotz ihrer physischen Verschiedenheit dieselbe physische Wirkung, und gleiche oder fast gleiche, welche verschiedene Bedeutung tragen, trotz ihrer physischen Gleichheit verschiedene Wirkungen haben, so schrumpft dasselbe zusammen und schwindet gänzlich, wenn wir die bescheidenen Ansprüche der physischen Interpretation und die Entstehungsverhältnisse dieser Erscheinungen erwägen. Daß weder das eine, noch das andere für sich schwer zu denken sei, wurde soeben gezeigt. Aber ebensowenig wäre das Zusammentreffen beider nach den mechanischen Grundsätzen unglaubwürdig. Denn offenbar müßte der Auslösungsprozeß nicht den kortikalen Zentren beigeordnet werden, welche nur die Wortvorstellung bergen, sondern denjenigen, welche mit dem Bilde einen gewissen Sinn und gewisse Strebungen verbinden. Nun ist offenbar die Verbindung des Wortbildes a mit diesem „Wortzentrum" α nicht merkwürdiger, als die Verbindung des „Sinneszentrum" α mit dem „Bildzentrum" b,

[1]) Busse, Leib und Seele, S. 17. Wechselwirkung oder Parallelismus, S. 66—69.

[2]) Busse, Leib und Seele, S. 17. Wechselwirkung oder Par. 68.

c. d . . ., oder des „Bildzentrums" a mit den „Sinneszentren" β. γ. δ... Warum sollten die dem Wortbild „falliert" entsprechenden Erregungen der Hirnrinde sich nicht ebensogut durch die Buchstabengruppe „bankrott" hervorrufen lassen? Warum sollte also die nämliche einem Gedanken entsprechende Irritation nicht, durch Übung oder spezielle physische Ursachen mitbestimmt, bald das eine, bald das andere Wort hervorbringen? Warum sollten nicht ebenso aus besonderer Veranlassung verschiedene psychische Prozesse höherer Ordnung schließlich die Leitungsbahnen des nämlichen Wortbildes benutzen? Das Schema der physischen Kausalität, und nur darum handelt es sich, wird dabei mit nichten durchbrochen.

Ein weiterer, von Manno mit Wärme vorgetragener Einwand besagt, daß das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität die Welt zu ewigem Kreislauf verurteilte und den Fortschritt verunmöglichte.[1]) Dieser übrigens rein auf praktische Motive gegründete Gedanke erledigt sich schon deswegen, weil die physische Welt als Ganzes niemals abgegrenzt gedacht werden kann.

Haben die bisherigen Einwände das Prinzip der Energieerhaltung entweder bestritten oder doch nur mit Beschränkung des Anwendungsgebietes gelten lassen, so zollen ihm die beiden folgenden unbedingte Anerkennung, fordern aber von ihm den für psychische Eingriffe erforderlichen Spielraum.

Wie wir vernahmen, tritt Külpe mit einer selbständigen Rückerstattungshypothese auf den Plan. Allein wie Busse vortrefflich entgegnet,[2]) wäre eine derartige Zurückgabe von physischer Energie aus den psychischen Provinzen nur so denkbar, daß augenblickliche Verluste auf der einen und andern Seite entstünden, was dem Prinzip der Energieerhaltung zuwiderliefe.

Der weitaus wichtigste Einwand gegen die geschlossene Naturkausalität beruft sich darauf, daß das psychische Leben für eine physische Welt insofern bedeutsam sei, als es, ohne die geringste Energiesumme in sie hineinzutragen, potenzielle Energien in kinetische umsetze. Am einläßlichsten hat sich Wentscher dieses

---

[1]) R. Manno, Die Voraussetzungen des Problems der Willensfreiheit. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 117, S. 215, 218.

[2]) Busse, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, S. 100.

Arguments angenommen und stützt es in folgender Weise[1]): Das Gesetz von der Erhaltung der Energie würde durchbrochen, wenn zur Umsetzung von potenzieller in kinetische erst noch physische Energie nötig wäre. Denn „alle physische Energie, die irgendwo verbraucht wird, muß nach diesem Gesetze dazu verbraucht werden, eine ihr äquivalente Menge der andern Energieform hervorzubringen: woher sollte also eine Energiemenge genommen werden, welche der Umsetzung von Energie in Energie der neuen Form zu dienen hätte, in dieser Umsetzung sich verzehrte?" (sic) Daneben aber bemerkt er, daß bisweilen die Umsetzung durch eine „Stoßkraft" erfolge, welche jedoch außer der Umwandlung noch ein Plus von Energie mitgebe; dieses müsse von der „Stoßkraft" (sic) abgezogen werden, wenn man die eigentliche Ursache der Energieumsetzung ihrer Größe nach für sich erhalten wolle.[2]) — Dem ist entgegenzuhalten, daß die Zustandsgleichungen (s. o. S. 286) in der Tat keine Aussagen über die Ursachen der Auslösung enthalten und daher auch den Hinzutritt psychischer Kräfte, sofern sie die Äquivalenz der verglichenen Zustände nicht stören, zulassen. Die Auslösungsbedingungen selbst aber erheischen empirische Feststellung, wenn man nicht mit vagen Möglichkeiten um sich werfen will. Hiebei ergibt sich, daß die Umsetzung von Lage- in Bewegungsenergie nur durch Aufwendung von kinetischer Energie möglich ist. „Die Aufhebung des Gleichgewichts setzt eine Veränderung in der räumlichen Verteilung der Massen voraus, diese aber ist ohne Arbeitsleistung undenkbar."[3]) Selbstverständlich geht diese auslösende Energie in die ausgelöste kinetische ein und ist daher von ihr abzuziehen, wenn man den von der Gleichung vorausgesagten Zustand erhalten will, allein man vergesse nicht, daß die Kausalgleichung eben einen idealen Prozeß beschreibt und einzelne unerläßliche Faktoren daher mit Fug und Recht außer Spiel läßt. Ob man die „Stoßkraft" nun „Ursache" oder „Bedingung" oder sonst wie nenne, ist vollständig gleichgültig, wenn wir nur wissen, daß sie notwendig hinzutreten muß, und somit

---

[1]) Wentscher, Der psychophys. Parallelismus in der Gegenwart. Zeitschr. f. Ph. und ph. Kr. 117, 84 f.

[2]) Wentscher, a. a. O. 84 f. (Vgl. Bd. 115, 186 f.).

[3]) König, Warum ist die Annahme einer psychophys. Kausalität zu verwerfen? Ztschr. f. Ph. und ph. Kr., Bd. 119, S. 119 f.

für psychische Eingriffe ohne physische Einträge kein Raum mehr vorhanden ist.

So bliebe denn nur noch die letzte Möglichkeit übrig, welche das Psychische zwar als Wirkung oder Ursache des Physischen ausgäbe, ihm aber nicht einmal den geringsten Einfluß auf dieses vergönnte. Neben den physischen hätte ein physischer Vorgang also noch psychische Folgen und ein psychischer Prozeß außer den psychischen noch physische Konsequenzen, welch letztere Anschauung nur Rehmke wagt.[1]) — Die Unmöglichkeit ergibt sich schon daraus, daß sowohl der substanzielle, als der aktuelle Kausalitätsbegriff keine Wirkung ohne Kraftaufwand anerkennt. Wie absurd ist der Gedanke, ein Psychisches bringe physische Energien hervor, ohne dazu die geringsten Energien zu verwenden! Daß nicht einmal Lotzes Metaphysik eine solche Undenkbarkeit ertrage, hat m. E. einer ihrer Anhänger, Busse, schlagend nachgewiesen.[2])

2. Die gegen das Prinzip der geschlossenen **psychischen** Kausalität gerichteten Einwendungen von psychophysischer Seite.

Ebensowenig wie gegen die Denkbarkeit der physischen kann die psychophysische Betrachtung gegen die der psychischen geschlossenen Kausalität stichhaltige Einwände erheben. Sigwart findet, schon im Begriff des Wollens liege ein Hinweis auf die transpsychische Wirksamkeit. Der Zusammenhang unseres Wollens mit den betreffenden Vorgängen wäre sonst kein anderer als der Zusammenhang, durch den eine Vorstellung unwillkürlich eine andere ins Bewußtsein ruft.[3]) Erhardt findet sogar, ein Wille, der nicht Glieder bewegen könne, sei überhaupt kein Wille mehr![4]) — Allein blieben nicht die innern Wollungen, wie planmäßiges Denken, sich Besinnen, Kombinieren usf. übrig? Hauptsächlich aber kommt in Betracht, daß, wie König im Anschluß an Hume hervorhebt, im Bewußtsein des Wollens die Erzeugung der äußern

[1]) Busse, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. S. 106.

[2]) Busse, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele 107.

[3]) Sigwart, Logik II, 540.

[4]) Erhardt, Psychophys. Parallelismus und erkenntnisth. Id. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 116, S. 290.

Handlung nicht vorkommt.[1]) Die wirklichen Merkmale der auf körperliche Bewegung gerichteten Wollungen aber entsprechen völlig den immanenten, welche, wie wir nachzuweisen versuchten,[2]) sich dem Prinzip der geschlossenen psychischen Kausalität fügen. Liegt aber die Aussage der unmittelbaren psychophysischen Kausalität nicht in unserer Erfahrung, so ist die Entscheidung über die Existenz einer psychophysischen Kausalität davon abhängig, ob die Übergänge zwischen Leiblichem und Seelischem den Forderungen der Kausalkriterien Genüge leisten. Trifft dies zu, so können die fatalsten Folgen für Naturwissenschaft und Psychologie uns nicht zurückschrecken. Trifft es aber nicht zu, so wird die Aufgabe an uns herantreten, den psychophysischen Parallelismus so auszubauen, daß er dem Erfahrungsbestand gerecht wird und keine innern Unmöglichkeiten enthält.

3. Die Denkbarkeit einer psychophysischen Kausalität.

Von drei Merkmalen machten wir die Gewißheit einer kausalen Beziehung abhängig: Von dem Zusammentreffen der Sukzession, der Ableitbarkeit und der Unauflöslichkeit.[3])

Suchen wir diese Kriterien nun an den Orten auf, wo auf einen physischen Reiz eine psychische Wirkung oder umgekehrt erfolgt. Offenbar trifft das der Sukzession zu. Doch kann dies daher rühren, daß jeder psychophysische Vorgang einen physischen und einen psychischen Prozeß enthält, und jeder von diesen der Zeit bedarf.

Wie verhält es sich nun mit der Ableitung psychophysischer Tatsachen aus spezifischen Gesetzen? Unter einem Gesetz verstehen wir immer eine Formel, welche eine unfehlbar konstante Wirkungsweise beschreibt. Nun sahen wir mehrfach, daß solche regelmäßige Beziehungen zwischen dem Subjekt und seiner Umgebung nötig waren, um die Entstehung der Kausalitätsvorstellung überhaupt erst zu ermöglichen. Webers bekanntes Gesetz vom Verhältnis zwischen Empfindungsreiz und -intensität wollte sogar mathematisch festzustellende Beziehungen, somit Kausalgleichungen

---

[1]) König, Warum ist die Annahme einer psychophys. Kausalität zu verwerfen? Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 119, S. 34.

[2]) S. o. S. 311 f.

[3]) S. o. S. 282.

zwischen Ursache und Wirkungen dieser Vorgänge herausstellen. Gewiß, hätten wir kein weiteres Merkmal der Kausalität, wir zögerten keinen Augenblick, die psychophysische Ursächlichkeit anzuerkennen.

Nun aber stellten wir als drittes wichtiges Merkzeichen eines Kausalvorgangs seine Unauflöslichkeit in andere Kausalreihen auf. Gelingt es, einen komplizierten oder unbekannten Prozeß in einfache aufzulösen, so ist damit gesagt, daß die eigentliche Verknüpfung in diesen letzteren zu suchen sei, und keine Erlaubnis vorliege, obendrein eine direkte Verbindung jener komplizierteren oder unbekannteren anzunehmen. Dieser Fall liegt nun tatsächlich vor in sämtlichen psychophysischen Erscheinungen. Denn jedes Ereignis dieser Art weist uns einen physischen und einen psychischen Abschnitt vor, ohne daß ein Punkt angegeben werden könnte, wo der eine plötzlich abschließt und der andere einsetzt. Im Gegenteil sind wir durch die obersten Normen unsres Denkens, angewandt auf unsre Erfahrungswelt, gezwungen, sowohl die physische als die psychische Kausalkette fortgesetzt zu denken, oder dann anzunehmen, daß sie einander hemmend entgegentreten, oder von einer über ihnen beiden stehenden Macht angefaßt würden.

Die beiden letzteren Annahmen stoßen auf Hindernisse. Wie sollten wir uns den Zusammenstoß von physischen und psychischen Vorgängen etwa denken? Als Transformation? Als Zusammenschließung in einem höheren Dritten? Jedenfalls ist eine Entscheidung nach empirischen Prinzipien nicht zu erzielen.

Da wir vorläufig noch nicht auf metaphysischen Boden zu treten gewillt sind, brechen wir daher für einstweilen den Kampf ab, um nachzusehen, ob vielleicht der empirische psychophysische Parallelismus die Schwierigkeiten auf kürzerem Wege überwinde.

4. Die Denkbarkeit eines psychophysischen Parallelismus.

Der Parallelismus verzichtet darauf, die physischen aus psychischen Erscheinungen abzuleiten oder umgekehrt. Er versucht vielmehr die Erscheinungen in jeder der beiden Gattungen aus ihnen gleichartigen abzuleiten.

Nachdem wir diese zwei Vorsätze einzeln gerechtfertigt,

bleibt uns nur noch übrig, die aus ihrer Zusammengehörigkeit hervorspringenden Schwierigkeiten zu überwinden.

Es sind hauptsächlich ihrer drei: Die ersten zwei ergeben sich aus der Synopse der beiderseitigen Kausalfunktionen, die dritte aus dem bloßen Beisammensein der Erfahrungsgebiete.

Stellt man sich vor, daß jeder Naturvorgang, in dessen Gefolge eine psychische Erscheinung auftritt, auf Atombewegungen zurückzuführen sei, und jeder dieser letzteren eine Veränderung des Seelenlebens parallel gehe, so muß „erstens jedem einzelnen Atom ein Seelenelement zugeordnet, und ferner infolge dieser Atomisierung des Seelenlebens auch alle Veränderung im Psychischen allein auf die Veränderung der Relationen unveränderlicher psychischer Elemente zurückgeführt werden.“ (Rickert)[1]. Sonst ist der Parallelismus undenkbar.

Das zweite Bedenken besteht in der völligen Diskrepanz zwischen den gleichartigen nur quantitativen physischen und den nach Wertbestimmungen, Kontrasten, Zwecken u. s. f. verschiedenen psychischen Veränderungen (Sigwart).[2]

Die dritte Verlegenheit endlich liegt in der Duplizität der Erscheinungen. Eduard von Hartmann nennt es geradezu den schlimmsten Punkt aller Parallelismustheorien, „daß ein und dasselbe Glied einer Reihe zugleich mit dem vorhergehenden Gliede seiner Reihe und mit dem gleichzeitigen Glied der andern Reihe in konstanter gesetzmäßiger Verknüpfung stehen und durch jedes derselben eindeutig bestimmt sein soll.[3]“) Wozu noch psychische Arbeit, wenn sie in den physischen Nexus nicht einzugreifen vermag und dieser seine Ziele auch sonst erreicht? (Busse)[4].

Man sieht sogleich, daß auch diese auf empirischem Boden entspringenden Probleme erst durch metaphysische Bearbeitung erledigt werden können.

---

[1]) Rickert, Psychophys. Kaus. und psychophys. Parall. 70.

[2]) Sigwart, Logik II, 537 ff.

[3]) v. Hartmann, Die psychophys. Kaus. Ztschr. für Ph. u. ph. Kr., Bd. 121, S. 16.

[4]) Busse, Leib und Seele. Ztschr. f. Ph. und ph. Kr., Bd. 114, S. 13.

III. Die metaphysische Untersuchung.

1. Der spiritualistische Seelenbegriff.

Die Schwierigkeiten, welche in dem empirischen Begriff der psychophysischen Wechselwirkung liegen, treiben die Untersuchung zu den letzten Seinsfragen empor. Wenn nun auch offenbar beide Relationsglieder an den eingetretenen Verlegenheiten teilnehmen, so läßt es doch unsere Aufgabe verständlich erscheinen, wenn wir in erster Linie die aus der Bearbeitung der psychischen Erfahrungen erwachsenen Inhalte, insbesondere die Idee der Seele beleuchten.

Die Hypothese der psychophysischen Kausalität führt naturgemäß zum substanziellen Seelenbegriff, wobei sie denselben im Gegensatz zum dualistischen Materialismus Demokrits in spiritualistischem Sinne faßt. Wir stehen damit wiederum vor jener psychischen Substanz, von der schon oben (S. 308ff.) die Rede war, und die wir als widerspruchsvoll bereits nachwiesen. Aber lassen wir sie einen Augenblick zu, so häufen sich neue Schwierigkeiten an. Um auf die Naturbedingungen Einfluß ausüben zu können, müssen in dieser transempirischen Größe irgendwelche Kräfte oder Eigenschaften zu finden sein, welche dies mindestens vor den Augen des Anhängers der substanziellen Kausalität rechtfertigen. Allein weder liegt im Begriff der Substanz ein Anhaltspunkt dazu (man vergegenwärtige sich die Konstanz, Unveränderlichkeit, Einfachheit, Intelligibilität), noch enthalten die spezifischen Attribute der psychischen Substanz das Gesuchte: Was hilft die Immaterialität, die Unräumlichkeit, ja sogar die Unsterblichkeit, wenn es sich darum handelt, Massen zu bewegen, oder wenn, mit Lotze zu reden, der Brennpunkt zu suchen ist, in welchem alle hin und herspielenden Bewegungen des leiblichen Lebens zusammenfließen?[1] Was hülfe die Geistigkeit, welche nach Lotze vor dem blinden Mechanismus nur die verständige Überlegung und die willkürliche Wahl der Zwecke und Mittel voraus hat, und daher nicht einmal am Aufbau des Organismus mitwirken könnte?[2]

[1] Lotze, Mikrok. I, 180.
[2] Lotze a. a. O. 313f.

Aber genügt es nicht, die Fähigkeit der Aufnahme und Abgabe von physischer Energie als nicht mehr weiter erklärbar der Seele beizulegen? Der tiefsinnigste und gründlichste Verteidiger des substanziellen Seelenbegriffs tut es. Wie Wechselwirkung erzeugt wird, so erklärt er, wissen wir überhaupt nicht. Die Ähnlichkeit der Ursachen und Wirkungen physischer Vorgänge gewährt uns keinerlei Einblicke in ihr inneres Wesen; warum sollten wir uns [also] versagen, von dem Druck und dem Stoß der Massen auf die Seele, von der Anziehung und Abstoßung beider durch einander zu sprechen, sobald diese Ausdrücke, obwohl sie keine Aufklärung enthalten, doch dazu dienen, unsere Vorstellungen des Sachverhalts bequem und anschaulich abzukürzen?[1]) In Wirklichkeit aber sind die physischen Vorgänge nur Signale, „auf deren Eintreten die Seele nach unveränderlichen Gesetzen nur aus der Natur ihres eigenen Wesens bestimmte innere Zustände erzeugt."[2]) Ebenso sind Handlungen „eine Entfaltung wirkungstätiger, in der leiblichen Organisation begründeter Verhältnisse, angeregt wohl durch die innern Zustände der Seele, aber nicht von ihr als fertige auf die Werkzeuge des Körpers übertragen."[3])

Mit diesen Sätzen wirft Lotze lediglich Spinnengewebe über die Punkte, die wir deutlich beobachten wollen. Der Trost, die psychophysische Wechselwirkung dürfe wegen unserer Unwissenheit ruhig geglaubt werden, kann deswegen nicht verfangen, weil wir eben zu viel wissen über die in Betracht kommenden empirischen Prozesse. Wir hofften, die Seelensubstanz löse die heikle Frage, wie physische Vorgänge entstehen, die nicht in physischen allein zureichend begründet wären, daher auch indeterministische Freiheit zuließen, und wie sie die Seele beeinflußten. Oder dann wollten wir wissen, welche Modifizierung die empirischen Prinzipien der physischen und psychischen Kausalität eingehen müssen, um die Wechselwirkung zwischen ihnen zu gestatten.

Da keines von beiden geschieht, werden wir von uns aus den spiritualistischen Seelenbegriff etwas näher ansehen müssen.

[1]) Lotze 306.
[2]) Lotze 309.
[3]) Lotze 309.

Damit ein Kausalverhältnis entstehe, wie der Spiritualismus annimmt, muß die Seele aus ihren intelligiblen Höhen entweder in eigner Person in die empirische Welt herüberwandern, oder doch wenigstens einige Energien senden, oder dann müßte sie den physischen Vorgängen Einlaß in ihre Sphären verschaffen. Wir wissen, daß die Seele, um auch nur einen physischen Auslösungsprozeß anzuregen, physische Energie beschaffen müßte. Lotze konnte nicht einmal bildliche Ausdrücke finden, welche den Verkehr von Leib und Seele ohne Energieaustausch verheimlichten. Denn geben die „Signale“ nicht Lichtstrahlen oder Tonwellen von sich? Schließt „anregen“ nicht Abgabe physischer Kausalität in sich?

Wenn wir nun die Fähigkeit der Aufnahme und Abgabe von physischer Energie durch die Seelensubstanz für eine notwendige Voraussetzung der psychophysischen Kausalität halten müssen — und daß diese Annahme von empirischen Gesichtspunkten aus einfach unabweisbar sei, glauben wir unwiderleglich gezeigt zu haben —, so ergeben sich sogleich einige Widersprüche, welche diese metaphysische Konstruktion zu Fall bringen.

Daß die Seele, wenn sie auch nur die leiseste Energie aufnimmt oder abgibt, auf Konstanz, Unveränderlichkeit und Einfachheit keinen Anspruch erheben kann, liegt auf der Hand. Nun aber soll die immaterielle Seele gar physische, daher an Materie gebundene Kräfte aufnehmen! Sie soll unräumlich und wohl auch unzeitlich sein und den Spielplatz für Prozesse abgeben, die ohne Räumlichkeit und Zeitlichkeit gar nicht zu denken sind! Sie erhebt auf Unsterblichkeit Anspruch und bedarf, um Außerpsychisches zu wirken, einzelner Kräfte, die in dem Augenblick dahinschwinden, wo sie angewandt werden!

Wir können den Schwierigkeiten noch weiter nachgehen. Verfolgen wir die von außen herankommenden physischen Energien, so vermögen wir nicht zu begreifen, wie die einen Augenblick zuvor friedlich ihres Weges ziehenden psychischen Vorgänge plötzlich von physischen jählings angefallen werden können. Wir sollten doch auch ein klein wenig Bescheid wissen, was in unserem Bewußtsein vorgeht, allein wir beobachten in ihm nirgends eine Spur von physischen Energien. — Müssen wir aber dennoch solche im Seelensubstantiale vorhanden denken, nun, so werden sie noch immer nach physischen Gesetzen wirken und sich rast-

los fortpflanzen. Um dennoch geistige Herrschaft auszuüben, müßten die psychischen Kräfte der Seele dem physischen Druck mit analogem, also wiederum physischem Gegendruck antworten. Aber auch dieser Gegendruck stünde unter dem Energiegesetz, und so würde schließlich die ganze Seelenbewegung auf physische Kausalität zurückgeführt. Wir sehen also, daß der Spiritualismus, sofern er für die psychophysische Wechselwirkung eintritt, notwendig in Materialismus umschlägt. Derselbe dialektische Effekt tritt zutage, wenn wir die Quellen der angeblichen Seelenwirkungen auf den Leib zurückverfolgen.

Nur ein Ausweg ließe sich denken. Man müßte mit Erhardt und Heymans annehmen, daß die Seele nicht mit den physischen Erscheinungen als solchen, sondern nur mit deren unräumlichen, allein realen Substraten in Wechselverkehr stünde.[1] Was keine Wirklichkeit besitzt, kann auch nicht wirken. Somit bestünde kein Parallelismus in dem Sinne, daß physische und psychische Kausalreihen nebeneinander herliefen. Dagegen gäbe es eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele in der erwähnten Bedeutung, daß letztere mit den realen unräumlichen Elementen des ersteren in kausalem Verband stünde, wobei die Wirkungen dann jeweilen auf der Seite der physischen Erscheinungen und des Bewußtseins hervortreten würden.

Die Frage, ob dieser Standpunkt für die Wechselwirkung von Leib und Seele oder ihren Parallelismus eintritt, läuft Gefahr, einen leeren Wortstreit hervorzurufen. Da die bisherige Debatte sich vorzugsweise um die Wechselwirkung zwischen physischen und psychischen Erscheinungen drehte und Auskunft darüber erstrebte, ob diejenigen Phänomene, die wir als physische bezeichnen, direkt mit den sog. psychischen kausal zusammenhängen, sodaß sie ineinander überlaufen oder nicht, so war Erhardt unbedingt den Parallelisten einzureihen. Deshalb zählte sich auch Heymans ihnen bei. Versetzt man sich aber auf den speziellen metaphysischen Standpunkt Erhardts, so wird wiederum die entgegengesetzte Bezeichnung verständlich. Denn ohne daß eine kausale Beziehung zwischen physischen und psychischen

---

[1] Erhardt. Psychophys. Parallelismus und erkenntnisth. Idealism. (Ztschr. f. Ph. und ph. Kr. 116, 261 f.)

Vorgängen stattfände (erstere sind ja unwirklich), erlangt jetzt die Seele Vollmacht, Veränderungen in der körperlichen Umgebung hervorzubringen oder durch sie zu erleiden, wobei freilich — und dies ist allerdings ein heikler Punkt — die Wechselwirkung doch nicht zwischen Seele und Leib, sondern nur zwischen der Seele und dem „Ansich" des Leibes stattfindet. Der Name tut freilich nicht viel zur Sache.

Was jedoch für uns bedeutsam wird, ist Erhardts Glaube, daß nicht alle realen, das „Ansich" der Dinge ausmachenden Kräfte in der Erscheinungswelt zum sinnlich wahrnehmbaren Ausdrucke gelangen;[1]) umgekehrt ist das „Ansich" der Dinge durchaus nicht immer oder gar ausschließlich psychischer Natur. Als das allgemeine Wesen der Materie wird das Zusammenwirken von Attraktion und Repulsion ausgegeben;[2]) hierzu kommen eine Reihe spezieller objektiver Naturkräfte, wie Elektrizität, Krystallisationen, Chemismus u. a. m. „Endlich ist mit dem Systeme dieser mannigfaltigen Kräfte in gewissen Körpern auch seelisches Leben verbunden."[3]) Wie nun letzteres sich mit den physischen Kräften verbinden könne, ist wahrscheinlich bleibend unerklärbar.

Wir müssen es uns leider versagen, die Entstehungsbedingungen dieser interessanten Theorie bis in ihre erkenntnistheoretischen Wurzeln zu verfolgen. Doch möchten wir drei Bedenken aussprechen, denen die skizzierte Lehre kaum gewachsen sein dürfte.

Das erste betrifft die Wechselwirkung zwischen den seelischen und den nichtseelischen realen Kräften. Erhardt glaubt ihre Möglichkeit dadurch erwiesen zu haben, daß er beide an sich seienden Kraftformen für unräumlich und immateriell ausgibt. Nun ist zugegeben, daß für die Vorstellung die Ungeheuerlichkeiten der psychophysischen Transformation auf diese Weise gehoben wurden. Allein für unser Denken bestehen sie nach wie vor. Denn auch die metaphysischen Bedingungen dürfen nur aus der Bearbeitung des Erfahrungsstoffes abgeleitet werden. Die Erfahrung aber wies uns nirgends einen Kausalvorgang, in welchem nicht eine Energieumsetzung stattgefunden hätte. Entsprechend müßten

[1]) a. a. O. 264—275.
[2]) a. a. O. 271.
[3]) a. a. O. 272.

wir, um die Wechselwirkung zwischen psychischen und nichtpsychischen an sich seienden Kräften für wirklich halten zu können, eine Abgabe von ersteren an letztere, eine Aufnahme von ersteren durch letztere und das Umgekehrte annehmen, was durchaus nicht angeht.

Das zweite Bedenken greift den überspannten Dualismus Erhardts zwischen Leib und Seele wegen seiner Ausscheidung der Räumlichkeit an. Während Descartes bekanntlich die psychischen Kräfte an die Zirbeldrüse festnagelte, betont jener die Unräumlichkeit des Physischen und Psychischen. Dann sind aber offenbar alle vorhandenen immateriellen Kräfte, deren Erscheinung die physischen Vorgänge bilden, gegenüber der Seele in der nämlichen Lage, und es bestünde kein einziger Grund, weshalb sie gerade mit einigen ganz bestimmten und nicht mit allen anderen (für die Erfahrung entlegenen) realen Potenzen in Kausalverband treten sollte. Auch müßten die verschiedenen Seelen ohne physische Vermittlung verkehren können. Daß damit den abenteuerlichsten und wissenschaftsfeindlichsten Gedanken Tür und Tor geöffnet würde, liegt auf der Hand. Das Denken müßte folglich sich selbst aufheben, um diese Hypothese zu billigen.

Endlich erheben sich wiederum die Schwierigkeiten, welche bereits der Begriff der Seelensubstanz abgesehen von den psychophysischen Beziehungen ergab.

2. Der materialistische Seelenbegriff.

Unter „Seele" kann der Materialismus unserer Tage nichts anderes verstehen als den Inbegriff aller einem bestimmten physischen Individuum zugeordneten, unter sich nicht kausal verbundenen, dagegen in allen ihren Bestimmungen von materiellen Veränderungen abhängigen psychischen Tatsachen. Der Materialismus kann ein vorläufiger sein, wenn er sich vorbehält, über das Wesen der materiellen Vorgänge nähere Angaben zu machen. (So Münsterberg, der letztlich eine idealistische Metaphysik konstruiert.)[1] Er ist skeptisch, falls er die Beziehungen zwischen

[1] Münsterberg, Psych. I (Einl.).

Bewußtsein und Materie für ewig-transzendent ausgibt (Avenarius, Petzoldt).[1])

Für die Gegenwart kommt eigentlich nur der sog. psychophysische Materialismus in Betracht, welcher sogar den Namen des Materialismus fast durchwegs verleugnet, sich von der Metaphysik möglichst ferne hält und — freilich mit zweifelhaftem Erfolg — für eine empirische Theorie angesehen werden möchte. Meistens wird das Psychische weder als Wirkung, noch als Eigenschaft der Materie angegeben. Man beschränkt sich auf die Erklärung, eine einzige psychische Tatsache, die Empfindung, sei aus physischen Vorgängen nicht zu erklären, alle übrigen Bewußtseinserscheinungen erklären sich aus Summationen dieser psychischen Elemente, welche ausschließlich durch physische Prozesse zustande kommen.[2])

Gegenüber dem Spiritualismus behauptet diese Theorie dadurch im Vorsprung zu sein, daß es ihr gelinge, in allen zugänglichen physischen Prozessen Kontinuität nachzuweisen, während das Bewußtseinsleben Lücken und Sprünge aufweise. Wir fanden nun allerdings, daß dieser Ausspruch nur hypothetisch empirischen Charakter trägt, indem gerade am entscheidenden Orte, im Hirnkortex, die Nachprüfung gänzlich versagt. Allein dies ist nicht der wichtigste Einwand, den wir gegen diese Theorie erheben.

Auch daß die Psychologie aus den materialistischen Voraussetzungen nicht den geringsten Vorteil zog, während die Annahme psychischer Kausalität sie mächtig förderte, ist für uns nicht maßgebend.

Für entscheidend achten wir dagegen folgende Erwägungen:

1. Wenn die Empfindung als nicht weiter abzuleitendes Merkmal der Materie ausgegeben wird, so muß sie ihr ebenso ursprünglich zukommen, wie alle übrigen Eigenschaften, die Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Undurchdringlichkeit und Unvergänglichkeit. Nun aber besteht das Eigentümliche des Begriffs der Materie eben darin, daß er nur diese letzterwähnten Merkmale enthält. Eine psychi-

---

[1]) Petzoldt, Die Notw. und Allgh. des psychophys. Parallelismus. Arch. f. syst. Ph., Bd. VIII, 283.

[2]) Wundt, Logik III, 154.

sche Materie ist ein Widerspruch, und führt zum Dualismus und endlich zum Spiritualismus. Der Versuch, das Psychische selbst wieder für Bewegung auszugeben, scheitert daran, daß die psychischen Inhalte etwas anderes sind, als ihre physischen Begleiterscheinungen. Die Empfindung „rot" ist nicht dasselbe, wie die ihr entsprechende Irritation des Opticus und ihre physischen Wirkungen im Zentralorgan. Höchstens könnte man vorschützen, das Psychische sei bloße Erscheinung, deren Wesen im Materiellen beruhe. Man beriefe sich also nicht auf das Ansich der subjektiven, sondern auf den Wesenskern der objektiven Erscheinung. Allein diese Argumentation scheitert an dem Mangel erkenntnistheoretischer Begründung und metaphysischer Anhaltspunkte.

2. Unser transzendentalrealistischer Standpunkt ließ uns erkennen, daß aller Erfahrungsinhalt, ob auch schon von Anfang an auf ein Wirkliches weisend, uns nur als Bewußtseinstatsache gegeben ist. Der Begriff der Materie ergab sich erst nach weitläufigen Bearbeitungen gewisser (von den subjektiv charakterisierten Inhalten abstrahierender) Erfahrungen. Folglich müssen wir das Psychische als unmittelbar gewiß, die Materie aber als einseitiges, daher auf jeden Fall inadäquates, und überdies in seiner Einseitigkeit wie alles Metaphysische dem Irrtum unterworfenes, hypothetisches Abstraktionsprodukt bezeichnen, das weder als ein von allem Denken abgelöster Bestandteil der Wirklichkeit existierend gedacht, noch dem psychischen Leben, aus dessen Ablauf es erst hervorging, als Grundlage und Ursache untergeschoben werden darf. Dann aber werden wir entschieden Lotze beipflichten, wenn er bekennt: „Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, daß er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugnis einer äußeren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten." [1]

---

[1] Lotze, Mikrok. I, 288.

3. Der idealistische Seelenbegriff.

Sowohl die spiritualistische, als die materialistische Auffassung scheiterten an ihrer Unfähigkeit, die Kausalbeziehungen zwischen Bewußtseinstatsachen und Naturvorgängen durch den Rückgriff auf ihre transzendenten Ursachen metaphysisch denkbar zu machen. Der Spiritualismus kromprömittierte sich überdies durch die im Begriffe der Seelensubstanz enthaltenen Widersprüche, während der Materialismus seinen Niederlassungssitz durch die gefälschten Ausweispapiere einer schlechten Erkenntnislehre verscherzte.

Streifen wir nun vom spiritualistischen Seelenbegriff den Substanzcharakter und von der materialistischen Hypothese die Materialität ab, d. h. die Zurückführung aller Erscheinungen auf ein Substrat, das nur räumliche und zeitliche Bestimmungen enthält, so entsteht der idealistische Seelenbegriff, der vom Spiritualismus den Inhalt, die Geistigkeit, vom Materialismus die Form, nämlich die Aktualität und Einheitlichkeit an Stelle der Substanzialität und Einfachheit übernimmt. Die Benennung rechtfertigt sich dadurch, daß nach vorherrschendem Sprachgebrauch die Idee als aktuelle Größe verstanden wird.

Wir sandten diese orientierenden Vorbemerkungen lediglich im Interesse eines besseren Verständnisses der folgenden Entwicklung voraus. Nicht aber darf der Eindruck aufkommen, daß unser Seelenbegriff wirklich auf einer Art Subtraktion beruhe.

Da die psychophysische Kausalität sich auch in metaphysischer Verbrämung als unhaltbar erwies, erblicken wir den Anknüpfungspunkt für unsren weiteren Gedankenaufbau in der Theorie des psychophysischen Parallelismus.

a) Das Zusammensein der beiden Kausalitätsformen. Gegen den Parallelismus, welcher durch die Erfahrung trefflich bestätigt wird und zu seiner Durchführung keiner andern Annahmen als der geradlinigen Fortsetzung der empirischen Ergebnisse bedarf, erhoben sich aber einzelne Bedenken, die vor allem berücksichtigt werden müssen.

Wir beginnen mit dem von Rickert erhobenen Einwand, daß der Auflösung der physischen Vorgänge in Atombewegungen

eine Zurückführung der psychischen Prozesse auf unveränderliche je einem physischen Atom zugehörige psychische Atome und ihre Relationen entsprechen müsse, ansonst der Parallelismus dahinfalle. — Diese Befürchtung ruht auf völlig willkürlichen Voraussetzungen. Nichts, aber auch gar nichts berechtigt uns, so lange wir nur dem empirischen Prinzip des Parallelismus nachgehen und uns von ontologischer Metaphysik fernhalten, zu der Erwartung, daß jedem physischen Atom ein psychisches zukomme. An und für sich könnten ihm Millionen solcher zugeordnet werden. Ebenso ist der Begriff des psychischen Atoms selbst anfechtbar. Der Begriff des Atoms überhaupt entwickelte sich nämlich wie derjenige der physischen Substanz (Materie) aus dem Dingbegriff, der seinerseits wieder räumlich-zeitliche Stetigkeit voraussetzt. Es schien widersinnig, daß etwas, das ist, sich verändern, also gegenüber jenem ersten Zustand ein Nichtseiendes werden könne. Und doch wiesen die empirischen Objekte beständige Umbildungen vor. Diese Schwierigkeit sollte der Substanzbegriff heben, indem er eine absolut unveränderliche, deshalb zugleich einfache Grundlage der Dinge annahm und die Veränderungen als etwas das eigentliche Wesen der Gegenstände nicht Berührendes mit jenem Subjekt irgendwie in Beziehung setzte. Erst aus diesen allgemein philosophischen Überlegungen ging der naturwissenschaftliche Substanzbegriff hervor, der übrigens einen Widerspruch in sich schließt, sofern ein absolut Beharrendes wechselnde Erscheinungen tragen soll, und sich nur dadurch entschuldigen kann, daß er garnicht das innere Wesen der Dinge erklären, sondern nur deren äußere Relationen begreiflich machen will, daher auch nur vorläufige und hypothetische Bedeutung in Anspruch nimmt. Im Gegensatze zu den transsubjektiv gedachten Dingen zeichnen sich die Bewußtseinserscheinungen als solche, somit abgesehen von ihren gegenständlichen Aussagen, durch das Merkmal der Unräumlichkeit aus. Dies genügte freilich nicht, um ihre Dinglichkeit zu bestreiten. Denn auch von einem psychischen Gebilde, an welchem einzelne Merkmale kontinuierlich wechseln, läßt sich annehmen, daß die zeitlich verbundenen Wahrnehmungen auch innerlich zusammengehören und ein Ganzes ausmachen, z. B. im Affekt. Und doch widerstrebt es uns, nun etwa zu behaupten: Der Affekt

als ein Seiendes würde sich in ein Nichtseiendes verwandeln, wenn er eine Änderung seines Zustandes einginge; folglich ist er seinem wahren Wesen nach unveränderlich und einfach, folglich transzendent. Der Grund unseres Widerstrebens liegt darin, daß der Affekt als Bewußtes uns unmittelbar und anschaulich gegeben ist, während äußere Gegenstände, weil sie nur vermöge einer Beziehung zum Subjekte unsrer Erfahrung zugänglich sind, und weil daher ihre anfängliche Auffassung von den Einträgen des Subjektes durch logische Arbeit gereinigt werden muß, nie angeschaut oder wahrgenommen, sondern nur begriffen werden können.[1] Da die auf das Subjekt bezüglichen Bewußtseinsinhalte keinen solchen inneren Widerstreit verraten, ist eine derartige Bearbeitung des Erlebten, welche die unmittelbare Wahrnehmung zerstörte, um sie durch eine begriffliche Auffassung zu ersetzen, und darum auch die Atomisierung der psychischen Vorgänge undenkbar. Die Voraussetzung Rickerts, daß jedem physischen Atom ein psychisches zugehöre, ist damit als unmöglich dargetan und folglich der ganze Einwand abgewiesen.

Um aber Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich bemerkt, daß mit den psychischen Atomen nicht auch psychische Elemente abgelehnt werden sollen. Sogar transzendente absolute psychische Einheiten im Sinne der Wundtschen Metaphysik[2] sind durch unsere Ausführungen nicht ausgeschlossen, nur ist ihnen von vornherein die Substanzialität und damit die Beharrlichkeit abgesprochen.

Ist so die Forderung der Atomisierung vom psychophysischen Parallelismus abgelehnt worden, so besteht auch für die von Sigwart ausgesprochene, aber von vornherein für unmöglich erklärte Zumutung, er müsse die psychischen Vorgänge mechanisieren, keine Rechtsbasis. Sigwart fragt: „Wie sollen alle Verbindungen von Lauten zu Wörtern, von Wörtern zu Sätzen, von Sätzen zu umfassenden Gedankenzusammenhängen aus der Verknüpfung der Elemente durch chemisch-physikalische Prozesse hervorgehen?"[3]

---

[1] Vergl. Wundt, System 135—137. Ethik 468f.
[2] Wundt, System 415, 420.
[3] Sigwart, Logik II, 539.

Auch diese Aussetzung rechnet mit Annahmen, die dem psychophysischen Parallelismus oder seiner metaphysischen Ergänzung nicht von Rechts wegen zugeschoben werden dürfen.

Wer sagt denn, daß psychische Wirkungen aus physischen Ursachen „hervorgehen"? Wenn irgend jemand auf den absonderlichen Gedanken kam, daß Lautverbindungen zu Wörtern u. dergl. aus physischen Vorgängen entspringen, so waren es entweder Anhänger des obsoleten älteren Materialismus, oder dann — Anhänger der psychophysischen Kausalität, von welcher jenes Hervorgehen logischer Werte aus physikalisch-chemischem Prozesse nur ein allerdings sehr absonderlicher Spezialfall wäre.

Wir haben genugsam betont, daß der psychophysische Parallelismus als empirische Hypothese einerseits die Ungleichartigkeit der physischen und psychischen Kausalitätsform, anderseits die völlige Gleichberechtigung der letzteren mit ersterer hervorhebt. Eine Ableitung der einen Kausalreihe aus der anderen kann ihm daher nicht in den Sinn kommen.

Ebensowenig wird er, wie von Hartmann ihm zuschiebt, ein und dasselbe Glied einer Reihe zugleich mit dem vorhergehenden Gliede und mit dem gleichzeitigen Glied der anderen Reihe in konstanter gesetzmäßiger Verknüpfung stehen lassen. Verknüpfung bezeichnet allezeit ein Kausalverhältnis; gerade dies aber leugnet unser bisher verteidigter Standpunkt zwischen Gliedern verschiedener Reihen! Die eindeutige Bestimmung findet also stets ohne Ausnahme nur innerhalb der physischen und innerhalb der psychischen Kette statt.

Aber Sigwart möchte wohl eher darauf Gewicht legen, daß die logischen, ästhetischen und ethischen Gesetze mit den physischen zusammenfallen müßten. Andere haben diesen Gedanken mit derber Naivität so fortgesponnen, daß Verstöße gegen die Denkgesetze einen gleichzeitigen Abfall vom Naturgesetz bedeuteten. Wir haben es hier mit einem groben logischen Versehen zu tun. Wie kann man nur **Normen** des Handelns mit **Gesetzen** des Geschehens verwechseln! Treten wir in Kürze auf das Problem des Irrtums ein! (Ebensogut könnten wir freilich vom Häßlichen oder Bösen reden.) Die Psychologie kann einen bestimmten Bewußtseinsinhalt aus irgendwelchen Bedingungen auf Grund ihrer Einsicht in die seelischen Gesetze als notwendig erweisen, obwohl

ihn die Logik für falsch ausgibt. Das Mittelalter glaubte die Irrtümlichkeit des notwendig Gedachten nicht anders erklären zu können, als daß das liberum arbitrium sich versündige, während genau umgekehrt die antike Philosophie die Sünde aus Irrtum erklärt hatte.[1]) Allein bereits Spinoza lieferte den Nachweis, daß der Irrtum notwendig nnd unwillkürlich zugleich sei. Und bestätigt dies nicht die psychologische Analyse in Verbindung mit der einfachsten logischen Überlegung sofort? Betrachten wir irgend einen einfachen Irrtum, z. B. eine normale Sinnestäuschung, etwa die monokulare Schätzung der Richtung einer Senkrechten. Dem Schätzenden schwebt die Norm vor, das geometrische Verhältnis dieser Vertikalen zu einer gezogenen oder gedachten Horizontalen zu bestimmen. Genau die nämliche Norm leitet ihn, wenn er dieselbe Operation mit beiden Augen ausführt. Und doch scheint ihm jetzt die Linie senkrecht, während ihre Spitze sich vorhin, als er mit dem rechten Auge allein beobachtete, nach links, im andern Falle nach rechts zu neigen schien. Ist nun etwa, da die Norm blieb, die physische oder psychische Gesetzmäßigkeit in die Brüche gegangen? Im Gegenteil! Die Psychologie kann die Gründe jener auffallenden Erscheinungen, nämlich die bei der Tätigkeit des Schätzens gemäß der eigentümlichen Stellung der Augenmuskulatur hervorgerufenen Innervationen, genau angeben. Somit ist keine Rede davon, daß der Irrtum in Konflikt mit den Gesetzen des psychischen Verlaufes geraten könnte. Bei höheren Denkfehlern liegt die Wurzel des Irrtums darin, daß aus psychologisch zu verfolgenden Ursachen das denkende Subjekt bei seinem Streben nach einheitlicher Verknüpfung der Vorstellungen eine unvollständige Gruppe von Merkmalen für ausreichend zur Bildung eines Urteils hält. Je nach seiner Eigenart wird der eine bedächtiger, der andere rascher zum Abschluß einer Synthese gelangen, woraus wiederum kausale Dependenz ersichtlich wird. Auch hier könnte niemand angeben, wie die logische Norm, die nur ein Seinsollendes, nicht aber ein Wirkliches aussagt, den Gesetzen des Bewußtseinsprozesses, die nur ein Wirkliches, Wirkendes und Gewirktes beschreiben, ins Gehege zu kommen vermöchte. Es liegt somit dem

[1]) Vergl. die ausgezeichnete Abhandlung von Windelband, „Über die Gewißheit der Erkenntnis", S. 35 ff.

Mißverständnis wiederum die Verwechslung von Impuls und Motiv zugrunde. Übrigens müßten nach Sigwart jene normativen Gesetze ebensogut wie mit den physischen auch mit den psychischen zusammenfallen, was er doch gewiß nicht im Ernste aufrecht halten wird. Folglich wird er die beiden so stark verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Gesetz", die deskriptive und die normative, reinlich auseinanderhalten müssen.

Wenn nun also das Verhältnis irgendwelcher Bewußtseinserscheinungen zu irgendwelchen Normen über die Ursachen jener nicht das geringste aussagt, so besteht die Schwierigkeit nicht mehr darin, die ethischen, ästhetischen und logischen Handlungen und Gefühle als solche auf ihre Vereinbarkeit mit der physischen Kausalreihe zu prüfen. Auch daß die psychischen Vorgänge mitunter Zwecksetzung und Selbstbestimmung aufweisen, darf uns trotz der parallelen physischen Vorgänge nicht befremden, da keinerlei Schlüsse aus den qualitativ indifferenten und bewußtlosen Naturprozessen auf ein analoges Verhalten der psychischen Ereignisse statthaft sind. Ebensowenig werden uns die eigentümlichen Formen der psychischen Kausalgesetze (Gesetz der zeugenden Synthese, der Relationen u. a.) stören. Vielmehr geht die Frage auf die einfachere zurück: Wie ist es möglich, daß ein und derselbe Vorgang von der einen Seite aus gesehen die Merkmale des Physischen, von der anderen aus die des Psychischen trägt?

An diesem Orte begegnet uns nun der dritte gegen den psychophysischen Parallelismus erhobene Einwand, der an der Doppelspurigkeit der Erscheinungen Anstoß nimmt. Das geistige Leben wäre überflüssig, führt Busse aus, wenn die physische Ursachenreihe ohne sie ans Ziel käme: in der Konsequenz jener Hypothese läge es, daß die Schlacht bei Austerlitz gewonnen worden wäre, auch wenn Napoleon, statt sie zu lenken, über Zirkel nachgesonnen hätte.[1]) Ich kann diesem Vorwurf nicht besser begegnen, als indem ich gegen ihn die Worte eines andern Anhängers der Lehre von der psychophysischen Kausalität ins Feld führe. Diese von Busse gezogene Konsequenz, erklärt Rickert, wird gerade durch den Parallelismus verboten. „Denn wenn alle physischen

---

[1]) Busse, Leib und Seele. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 114, 14. Wechselwirkung oder Parallelismus. Ebenda Bd. 116, 74.

Prozesse ihre psychische Seite haben, so sind auch mit diesen oder jenen besondern Körpervorgängen ganz bestimmte seelische Prozesse ebenso notwendig verknüpft, wie sie nach der kausalen Auffassung notwendig von ihnen hervorgebracht werden würden, und umgekehrt kann in unsrem Geist sich nur das kund tun, was seine Ursache in der psychischen Seite der Körper hat, die wir unter der Voraussetzung psychophysischer Kausalität für die direkte Ursache der äußeren Wahrnehmung halten."[1])

Damit nun sehen wir uns unmittelbar vor die Aufgabe gestellt, die innere Zusammengehörigkeit der äußerlich so stark voneinander verschiedenen Erscheinungen, des Physischen und des Psychischen, aufzuhellen.

b) Die Einheit der beiden Kausalformen (der idealistische Monismus). Will man nicht mit Leibniz und den Okkasionalisten das Wunder der Übereinstimmung zwischen Naturvorgängen und Seelenleben durch Berufung auf das noch unfaßbarere Wunder einer göttlichen Vermittlung überbieten und damit ein Unbekanntes nebst einem noch Unbekannteren permanent erklären, so scheint sich Spinozas Substanzlehre in erster Linie zur Annahme zu empfehlen, beläßt sie doch sowohl die physischen als die psychischen Tatsachen in ihren Rechten, und führt sie doch den Parallelismus konsequent durch. Allein eine Menge von Bedenken, deren wir nur einige nennen, verbieten diesen Ausweg.

Welche Widersprüche dem Substanzbegriff anhaften, wurde mehrfach erörtert. Auch Spinozas oberstes Seinsprinzip leidet an dem Mangel, daß Unveränderliches alle Veränderungen, absolut Einfaches das Mannigfaltige hervorbringen soll. Aber davon abgesehen schließt es jede Bestimmung als Negation aus und läßt daher keine Möglichkeit mehr offen, konkrete Phänomene auf dasselbe zurückzuführen. Ebenso sind die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung anzufechten. Das erstere macht das geistige Leben zum bloßen Spiegel, während unsere Erkenntnistheorie und Psychologie uns seinen spontanen Charakter nachwies, und schließt daher willkürlich alle Finalität aus. Das Attribut der Ausdehnung aber spricht einer nur hypothetischen Konstruktion, welche bloß einen Teil der Merkmale des Bewußtseinsinhaltes heraus-

[1]) Rickert, Psychophys. Kaus. u. psychophys. Par. 67.

griff. genau den nämlichen selbständigen Gewißheitscharakter zu. wie den unmittelbar gewissen, weil erlebten psychischen Tatsachen.

Bevor wir uns nach einer anderen Überwindung der in den parallelistischen Befunden liegenden Schwierigkeiten umsehen. erinnern wir kurz an einige wegleitende Voraussetzungen und Ergebnisse. Aus der Erkenntnistheorie wissen wir. daß es sich nicht darum handeln kann. die Realität der Erfahrungsgegenstände aufzuheben; vielmehr sollen nur Bestimmungen gefunden werden. welche die wesentlichen Eigenschaften der Wirklichkeit aufweisen. Aus der logischen Vereinigung solcher Bestimmungen entstehen die Begriffe. von denen hinwieder gefordert wird, daß sie sich gegenseitig nicht widersprechen. Das logische Denken verbindet sie untereinander nach dem Prinzip von Grund und Folge. wie es ja überhaupt von dem Vernunfttriebe geleitet wird, die Wirklichkeit durch ein einheitliches System von Begriffen zu ergänzen. Hierbei verläßt es notwendig die empirischen Begriffe und schreitet zu andern. transzendenten vor. die nur insofern Berechtigung haben. als sie es ermöglichen. jene ersteren als Folgen. somit als erklärt anzusehen und ihrer mehrere unter eine Einheit zusammenzuschließen. Sobald sie dies aber leisten. haben sie für das Denken hohe Bedeutung. auch wenn die nachträgliche Kontrolle durch die Erfahrung endgültig ausgeschlossen bleibt. Ebenso verdanken wir der Erkenntnislehre die Überzeugung. daß der Regreß auf die ideale Ergänzung der physischen Erscheinungen keine Aussicht bietet. die psychischen zu begreifen. Die empirische Untersuchung ließ uns die psychophysische und physiopsychische Kausalität als undenkbar erscheinen. Die Metaphysik endlich zeigte uns. daß jeder Substanzbegriff. der sich nicht darauf beschränkt. ein rein imaginäres und für die Wirklichkeit ungiltiges. also erkenntnisleeres Gedankengebilde zu sein. sich selbst auflöst.

Es ist uns nun leicht. die anzustrebende Richtung zu nennen. Der einzige mögliche Ausweg. durch den die geforderte Einheit gefunden werden kann. besteht in der Zurückführung der kosmologischen auf die letzten psychologischen Ideen. wie sie bereits Wundt vorgenommen hat.[1])

Die konsequente metaphysische Bearbeitung der physischen

[1]) Wundt. System 403—431.

Begriffe endet schließlich einerseits bei der kosmologischen Idee des absoluten Atoms, das aber keine Qualitäten mehr aufweisen kann, somit inhaltlich leer ist, anderseits bei der Idee der Unendlichkeit der Welt, wobei jedoch alle quantitative Bestimmtheit verloren geht.[1]) Das eigentliche Wesen der Objekte bleibt somit verborgen, nur ihre Relationen kommen in Betracht.

Umgekehrt gelangt die Ergänzung der psychologischen Erfahrungen zu Angaben inhaltlicher Art. Suchen wir die letzten Einheiten der aus den Bewußtseinstatsachen entspringenden Begriffe, so finden wir einmal den reinen individuellen Willen, anderseits die Idee der geistigen Gesamtheit.[2])

Jetzt aber erinnern wir uns, daß jede der beiden Entwicklungen einseitig ist, sofern die kosmologische einzig die vom Subjekt unabhängigen Erfahrungsinhalte, die psychologische Metaphysik dagegen nur die auf das Subjekt zu beziehenden Tatsachen in Betracht zog. Dagegen zeigt uns schon die Empirie nicht zwei getrennte Welten. Vielmehr unterscheiden wir nur an ein und demselben Erfahrungsinhalt verschiedene Seiten.

Selbstverständlich können wir nun die beidseitigen Resultate nicht so vereinen, daß die einen uns über den Inhalt, die andern über die äußeren Relationen der Wirklichkeit abschließenden Bescheid erteilten. Vielmehr leitet ihre Vereinigung zu neuen logischen Synthesen.

Der analytische Regreß ergibt für die psychologische Endidee zunächst eine verhängnisvolle Notwendigkeit. Denn indem die kosmologische Betrachtung die dem reinen individuellen Willen entsprechenden physischen Erscheinungen unmöglich als letzte Einheiten anerkennen konnte, nötigte sie das Denken, auch jenen imaginär transzendenten Individualwillen aufzulösen, obschon das Individualbewußtsein sich dagegen sträubte. Damit aber erfuhr die kosmologische Endidee eine gewaltige Bereicherung, indem die letzte materielle Einheit einen Inhalt empfing: den Willen, aber nicht eine atomistisch als unveränderliche Substanz gedachte Qualität, sondern lediglich eine letzte aktuelle Willenseinheit, da ja ein nichtaktueller Wille nicht zu denken ist. — Will uns dieses metaphysische Ergebnis überraschen, so dürfen wir nicht ver-

[1]) Wundt, Syst. 354—359.

[2]) Wundt, Syst. 384—398.

gessen, daß schon in der Erfahrung manches seine Verteidigung übernimmt: Man denke z. B. an die Entstehung des Organischen auf der einst glühenden, anorganischen Erde, an die Unfähigkeit, den Beginn des bewußten Lebens ontogenetisch exakt anzugeben, an die zweckmäßigen Bewegungen dekapitierter Frösche, an das Unvermögen, einfach determinierte Willenshandlungen von Reflexen zu unterscheiden, an die verschiedenen Bewußtseinsschichten Hysterischer, an die unbewußten Zwischenglieder psychischer Vorgänge.

Denken wir nun die Welt auf Grund der äußeren Relationen ihrer letzten Einheiten als Summe von gleichartigen Atomen, nach ihrer innern Natur aber als eine Totalität qualitativ verschiedener Willenseinheiten, so versteht es sich von selbst, daß niemals äußere Relationen als solche auf die innere Beschaffenheit gewisser metaphysischer Einheiten wirken können. Wohl aber werden wir keinen Anstoß an der Behauptung finden, daß Atome mit Atomen und geistige Innenseiten mit ihresgleichen in Wechselbeziehungen treten.

Wie der analytische, so wird auch der synthetische Fortschritt der ontologischen Metaphysik aus der Vereinigung der psychologischen und kosmologischen Ergebnisse gewonnen. Kam die Philosophie der Bewußtseinstatsachen bei extensiver Richtung in der Idee der geistigen Gesamtheit zum Abschluß, so verbindet sich diese nunmehr mit der kosmologischen Idee der Unendlichkeit zur universellen Einheitsidee. Da nun die Idee der geistigen Gesamtheit auf Grund empirischer Tatsachen als ein erst zu verwirklichendes praktisches Ideal gefaßt werden mußte,[1]) und Natur und Geist sich in einer höheren geistigen Einheit zusammenschließen, gelangen wir zur Idee einer universellen geistigen Entwicklung, in welcher die Geschichte des individuellen Geisteslebens nur ein dienendes Glied abgibt und den Fortschritt ins Unendliche nicht durch Einschließung in die Grenzen der Menschheitsgeschichte aufhalten kann. Gibt man dies zu, so genügt die bloße Gleichartigkeit der metaphysischen Willenseinheiten nicht mehr, um die Einheitlichkeit dieses Weltzieles zu begreifen. Vielmehr müssen wir zu ihm einen adäquaten Grund fordern, aus welchem die ganze auf die Verwirklichung des ethischen Ideals gerichtete Entwicklung hervorgeht. Diese letzte

[1]) Wundt, System 392.

denkbare Idee fällt zusammen mit der Gottes. „Hiernach besteht die Gottesidee in der Forderung eines Grundes zu dem als letzte Folge aller menschlichen Entwicklung vorausgesetzten sittlichen Menschheitsideal und in der Erweiterung der bloß relativen Unendlichkeit jener Folge in dieser ihrer Rückbeziehung auf den Grund zu einer absoluten Unendlichkeit.“ [1])

Damit haben wir den Abschluß der ontologischen Metaphysik erreicht. Wir mußten uns auf die notwendigsten Andeutungen beschränken. Aber schon das Gesagte dürfte wohl zeigen, daß der Standpunkt des psychophysischen Parallelismus im Gegensatz zu dem der psychophysischen Kausalität einer von Widersprüchen freien Ergänzung fähig ist.

Hieraus folgt, daß sowohl die physische als die psychische Kausalität ob auch nach unter sich völlig verschiedenen Prinzipien geschlossen zu denken ist, womit die indeterministische Behauptung absoluter, independenter Ursachen für den gesamten Umkreis der Wirklichkeit ausgeschlossen ist.

Somit ergibt sich als Gegenstück zum Ergebnis des zweiten Hauptteils die These: Wie die Willensfreiheit im ethischen und religionsphilosophischen, so fordert auch die Willensfreiheit im dynamischen Sinn den Determinismus zu ihrer Voraussetzung.

Kap. 18. Die intelligible Freiheit.

Schon in der Einleitung verwiesen wir auf eine Theorie, welche zwar sämtliche physischen und psychischen Erscheinungen für determiniert erklärte, aber dennoch den Indeterminismus zu retten versprach. Als Schlüssel dieses Rätsels wurde genannt die Lehre vom Intelligiblen, laut welcher die empirische Welt als bloße Erscheinung von der transzendenten, somit für unsere theoretische Vernunft ewig unerkennbaren Welt der Dinge an sich wohl zu unterscheiden sei. Nur in dieser allein wahren Welt, auf welche unser Denken hinweise, ohne doch in sie einzudringen, wohne indeterministische Freiheit (S. o. S. 18 ff., 141 f.).

[1]) Wundt, System 431.

Handelte es sich nur um irgendwelche jenseitige Dinge, so ginge uns diese ganze Frage nichts an, da wir es nicht mit der Freiheit engelhafter Wesen, seliger Geister oder noumenaler Größen, sondern mit derjenigen wollender Persönlichkeiten zu tun haben. Jenen intelligiblen Geschäftsinhaber, der sich alles korrigierenden Einflusses auf den bereits normierten Geschäftsgang begab und ohne Kausalgesetze merkwürdigerweise doch immer glücklich dort anlangt, wohin seine Geschäftsführer mit Hülfe von solchen kamen, dürften wir getrost außer Spiel lassen. Nun sahen wir aber, daß jene angeblich transzendenten Potenzen heimlich in die Welt herüberschlüpfen und Geltung verlangen. Nur anfänglich beharrte Kant, der Vater dieser ganzen Lehre, auf dem konsequenten Determinismus gegenüber den Willensfunktionen. Allein nach vier Schritten war derselbe vollständig zertrümmert, indem die Handlung durch keine innere und äußere Ursache bestimmt werden sollte. So schafft die Erkenntnistheorie zuerst ein Refugium für absolute Ursachen, hernach aber läßt das sittliche Bewußtsein sie — wenn auch in sichtlicher Scheu vor dem Protest der empirischen Erkenntnis — zurückkehren.

Wir hätten eigentlich ein gutes Recht, diese Handlungsweise kurzerhand als widerrechtlich abzulehnen. Denn erstlich beruht sie auf einer Erkenntnistheorie, deren Widersprüche wir bereits aufdeckten (s. o. S. 249). Sodann bricht gerade das Intelligible, welches als Ding an sich der Kausalität nicht unterstehen soll und doch mit allen zehn Fingern in den Ablauf der psychischen und damit offenbar auch physischen Tatsachen herübergreift, sofort haltlos zusammen. Drittens hebt diese Lehre die zuvor gemäß den Forderungen derselben Erkenntnislehre gemachte Konzession einer durchgehenden physischen und psychischen Determiniertheit auf. Endlich enthalten die sittlichen Bewußtseinstatsachen, auf welche der Einfall in die determinierte Wirklichkeit sich beruft, nur Imperative, während Erkenntnis wegen ihrer objektiven Bezugnahme allein aus Indikativen hervorgehen kann.

Trotz der absoluten Beweiskraft dieser Sätze halten wir es für nützlich, mit einigen Worten auf die einzelnen Argumente der Gegner einzutreten.

Auf zwei verschiedene Tatsachen der Seele (abgesehen von dem bereits erledigten Selbstbewußtsein) stützt sich der Verteidiger

der intelligiblen Freiheit: Die Vernunft und den sittlichen Willen. Da aber dank einer naiven Psychologie die Vernunft für praktisch und sittlich, der Wille aber für vernünftig ausgegeben wird, fallen die beiden schließlich zusammen.[1]) Dennoch wollen wir sie vorläufig auseinanderhalten und zunächst den Streit um die Bedeutung der Vernunft zum Austrag bringen.

Wie die Vernunft der Freiheit zum Dasein verhelfen soll, zeigen wir am Beispiele A. E. Biedermanns. Nach ihm kann sich der menschliche Geist „eine über seine eigene jeweilig endliche Verstandesvermittlung unendlich hinausreichende Wahrheit zu seinem subjektiven Bewußtseinsinhalt aneignen und über die Schranken seiner endlichen Individualität hinaus zu einem unendlichen Insichsein und Sichaussichselbstbestimmen als Geist, oder zur realen Freiheit erheben.“[2]) Ähnlich definiert Pfleiderer: Der Mensch ist „insofern frei, als er die Möglichkeit hat, gegenüber allem empirischen, zeitlich und zufällig bestimmten Begehren sich selbst durch Reflexion auf die überzeitliche Wahrheit seines Vernunftwesens nach den hieraus geschöpften Zweckgedanken zu bestimmen.“[3]) Beide Angaben können und sollen ebensogut indeterministisch als deterministisch gedeutet werden.[4]) Was sie betonen, ist im Grunde nur der überempirische Ursprung der Vernunftaussagen, gegen welchen nicht der geringste Einwand zu erheben ist, wenn man ihn vielleicht auch ganz anders metaphysisch begründen möchte. Auch ich traue dem Menschen die Fähigkeit zu, sich durch „Beweggründe, die aus der Vorstellung der idealen Bestimmung des Menschen entsprungen sind“ (nichts anderes sind die Vernunftgründe)[5]), motivieren zu lassen. Allein man hüte sich vor der sehr folgenschweren Verwechslung, die absolute Norm mit einer

---

[1]) C. Gerhard, Kants Lehre von der Freiheit, S. 9. A. Schweitzer, Die Religionsphil. Kants usw., S. 314. J. Kreyenbühl, Die eth. Freiheit bei Kant. Philos. Monatsh. XVIII, 144.

[2]) Biedermann, Dogmatik I. 281 f.

[3]) Pfleiderer, Grundriß der christl. Glaubens- und Sittenlehre. S. 236.

[4]) Daß Pfleiderer ein durchaus konsequenter Determinist sei, beweist vor allem seine Auffassung der Sünde (Religionsphil. 592 f.) und des Charakters (594). Biedermann dagegen gibt sich Mühe, den Vorwurf des Determinismus von sich abzuschütteln.

[5]) Wundt, Ethik 518.

absoluten Kausalität zusammenzuwerfen. Mögen die Vernunftaussagen auch hundertmal auf eine der gemeinen Wirklichkeit unendlich überlegene Welt hinweisen, ja mögen sie aus derselben stammen und an ihrer Realisierung in der uns vorliegenden Wirklichkeit mitarbeiten — wir sind mit alledem völlig einverstanden. Allein daß dieses Intelligible nun ins Empirische eingreifen könne, wird durch keine der genannten Bestimmungen nahegelegt. Nur wenn man mit Hegel den Vernunftinhalt mit der absoluten Kraft identifiziert und gegen Hegel die geschlossene dialektische Evolution des Weltgrundes, der Idee, durch minutiöse Einzeleingriffe in die physische und psychische Welt verdrängt, kann man die intelligible Norm zur indeterminierten Bearbeiterin der empirischen Wirklichkeit umstempeln. Von einer logischen Berechtigung hierzu ist indessen ebensowenig eine Spur vorhanden, wie unlängst von der zur Gleichsetzung der logischen Norm mit der physisch-psychischen Gesetzmäßigkeit (s. o. S. 337 f.).

Daß der intelligible Inhalt der Vernunftaussagen — wenn man den Namen beibehalten möchte — durchaus nicht eine Kraft, von den verschiedenen Möglichkeiten des Wollens die vernunftgemäße zu verwirklichen, involviert, zeigen auch folgende kurze psychologische Überlegungen:

1. Um dies zu können, müßten die vernunftgemäßen Motive im Augenblick der Entscheidung gegenwärtig sein. In Wirklichkeit folgen sie aber den empirischen Assoziationsgesetzen.

2. Ferner müßten sie, um durchzudringen, einen überlegenen Gefühlswert haben, was wiederum nicht immer der Fall ist.

3. Soll aber die Vernunft abwägen, Gefühle erzeugen, Vorstellungen herbeilocken, so kann sie mit der uns bekannten Vernunft nicht identisch sein. Sie müßte selbst wieder intellektuelle und volitionelle Kräfte besitzen, die von den entsprechenden empirischen verschieden sind. Und der unermüdliche Kausaltrieb würde auch von ihnen gesetzmäßige Verknüpfung voraussetzen müssen! So würde die Vernunft zu einem intelligiblen Geistchen hinter unserem Geiste,[1] und während die Indeterministen unsere Vernunft zum Urheber der indeterminierten Freiheit machen wollten, ist diese selbst determiniert erfunden worden. Weil aber letzteres

[1]) S. o. S. 144.

der Fall ist, so verliert dieses intelligible Phantasiegeistchen sämtlichen Einfluß auf die Wirklichkeit und fristet höchstens ein imaginäres Dasein, das einige tiefere Reflexion überdies gar bald beendet.

Somit lassen wir der Vernunft ruhig ihre höchsten logischen, ästhetischen und ethischen Adelstitel, ja wir erklären jene aus vollster Überzeugung für einen unerläßlichen Faktor der sittlichen und damit wahren Freiheit. Als indeterministisches metaphysisches Organ aber fällt sie für uns vollständig außer Betracht.

Genau die nämlichen Erwägungen gelten für die sittlichen Motive. Wir wollen daher die Wiederholung des Gesagten mit bloßer Einsetzung der ethischen Werte an Stelle der angeblich rein logischen unterlassen, um nur noch auf einen weiteren Punkt zu reden zu kommen, welcher diese Flucht in die intelligible indeterministische Freiheit ausschließt.

Wir wiesen ausführlich nach, daß alle sittlichen Begriffe und Ideen auf deterministischen Voraussetzungen ruhen. Jetzt möchten wir nur noch darauf hinweisen, zu welchen widersittlichen Konsequenzen jede — auch eine etwaige deterministische — Berufung auf ein intelligibles Ich oder eine intelligible, für die sittliche Richtung des ganzen Lebens entscheidende Tat führen müßte.

1. Die Aussagen des sittlichen Bewußtseins beziehen sich durchaus auf das empirische Selbst.[1] Das Gewissen schlägt den Apfeldieb nicht deshalb, weil er präexistent Bubenstreiche beging, oder weil ein intelligibler Doppelgänger, den er mit Haut und Haar nicht kennt, außerhalb des Raumes und der Zeit das Sittengebot verletzte, sondern es trifft den sich selbst in flagranti erfassenden empirischen Sünder. Mit der Identität des Selbstbewußtseins ist die Solidarität, ja die Identität des sittlichen Subjektes aufgehoben, selbst wenn die metaphysische Identität ausgeklügelt werden könnte. Die Berufung auf einen intelligiblen Doppelgänger ist somit um kein Haar moralischer, als wenn wir eine Handlung für direkt indeterminiert erklären und damit dem Zufall überbinden (S. o. S. 143. 170. 178.).

2. Das Verhältnis zwischen einer intelligiblen Tat oder einem intelligiblen Täter und den Folgen für das empirische Individuum

[1] Vgl. Laas, Idealismus und Positivismus. Bd. II. 166.

nach Kant widerspricht der Idee einer sittlichen Weltordnung. Wegen einer im Jenseits begangenen bösen Handlung soll ein Geist verurteilt sein, auf der Erde zeitlebens weiter zu sündigen? Dann wäre der Mensch in der Lage des Teufels in der Kirchenlehre. Allein welcher ordentliche Vater strafte den Knaben damit, daß er ihn nötigte, ein Menschenleben lang weiter zu sündigen? Im Gegenteil wird er die Wiederholung des Bösen verhindern! Und man denke doch, daß wir von jener Schicksalstat, für die wir so entsetzlich büßen, nicht einmal etwas wissen, und daß die empirische Wissenschaft sie auf Taten der Eltern oder Entwicklungsvorgänge zurückführt (vgl. die intelligible Tat in der Schnapsschenke oben S. 115, 142.)! Die Härte jenes Dogmas, welches alle Sünde auf Evas Fehltritt zurückführte, wird durch das ihm sehr nahe verwandte Dogma von der intelligiblen Tat weit überboten.

3. Endlich fehlen für ein intelligibles Wesen alle Bedingungen des Unrechts. Ist es reiner Geist, etwa bloße Vernunft oder vernünftiger Wille, wie wollte es sündigen? Endweder ist der vernünftige Wille da: dann kann er nicht sündigen. Oder er ist nicht da: dann ist er nicht haftpflichtig. Wir wissen jedoch, daß aus der bösen Lust, der niedrigen Selbstsucht, die ohne materielle Güter nicht zu denken ist, alles Böse hervorgeht. Nun bekämpft Kant aber entschieden diese Ansicht.[1] Wo wäre nun aber ein anderes mögliches Motiv zum bösen Handeln aufzutreiben? Weder Pflichten noch Vergehen sind denkbar für ein Wesen, das von der Naturbasis und den Beziehungen zu anderen, ebenfalls Rechte beanspruchenden Geschöpfen abgelöst wäre. Ein vorzeitlicher Sündenfall wäre somit grundlos.[2] Und wie könnten wir eine Tat denken, die das Zeitmoment nicht in sich trüge? Da für das Reich der Noumena die Zeitlichkeit geleugnet wird, muß daher auch die Möglichkeit einer daselbst stattfindenden Tat in Abrede gestellt werden.

Folglich ist mit dem Intelligiblen, wie Göring im Anschluß an Hegel sagt, nichts weiter erreicht, als daß eine Gosse konstruiert wurde, in welche die ungelösten Widersprüche zusammen-

---

[1]) Kant, Religion in den Grenzen der bl. V. 35.

[2]) Trendelenburg, Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik S. 71.

laufen.[1]) Weder das Denken, noch das Ethos hat durch diese Auswanderung ins Jenseits die geringste Bereicherung erfahren, wohl aber erkannten sie die Überflüssigkeit dieser Expedition.

Indem wir unsere Untersuchung abzuschließen im Begriffe sind, verweisen wir zusammenfassend auf den Gang derselben. Wir gingen aus von den Beziehungen des Willens zur Außenwelt und erforschten in der mangelhaften Weise, welche durch die Natur des Gegenstandes und die gegenwärtige Lage der Wissenschaft bedingt war, die Einflüsse, die der Individualwille erleidet durch die Nationalität, bürgerliche Sphäre, Erziehung, Heredität und Leiblichkeit. Besondere Wichtigkeit lernten wir der Statistik beizulegen. Entgegen jenen, welche bereits in dem zahlenmäßigen Gleichlaufen der Fluktuationen außerhalb des Willens und in seinen Reaktionen den Beweis für die Wahrheit des Determinismus ableiten, entgegen auch dem indeterministischen Extrem, welches diesem Parallelismus jede Bedeutung für die Beurteilung des Individuums abspricht, wiesen wir nach, daß die Statistik zwar die Möglichkeit eines indeterminierten individuellen Willenslebens übrig läßt, aber nur eines solchen, welches seine Abweichungen vom Drange der determinierten Motive fortwährend neutralisiert und daher wertlos, ja sittlich verwerflich ist.

Wurde schon bei der bloßen Aufzählung der tatsächlichen Abhängigkeitsverhältnisse und ihrer größten auffindbaren Differenzierungen der Spielraum des empirisch einzuräumenden independenten Willens von Schritt zu Schritt kleiner, so würde sich die Schnelligkeit dieses Rückzuges ganz enorm steigern, wenn wir mehrere Gebiete kombinierten, was im vorigen nur in Ausnahmefällen geschehen ist. Wer wagte es beispielsweise, bei dem Zusammentreffen einer bereits durch körperliche Kriterien wahrscheinlich gemachten geistigen Minderwertigkeit im allgemeinen und moralischer Perversität im besonderen mit unsittlicher Erziehung und schlechter Gesellschaft die Aussicht moralischer Trefflichkeit sich vorzustellen?

Doch wir verließen dieses Gebiet, ohne unsern Vorteil aufs äußerste auszubeuten, und wandten uns im zweiten Hauptteile

---

[1]) Göring, Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. S. 79.

der Untersuchung des Bewußtseinsinhaltes zu. Wir wiesen nach, daß jede Willensaktion von Motiven, nämlich ihren Gefühlswerten und Vorstellungsinhalten abhänge, von Erscheinungen also, die der Willenshandlung als Bedingungen vorangehen und nicht ihrerseits aus indeterminierten Willenstaten entsprungen sein können, da sonst der Blick in die Leere eines Regressus ad infinitum hinausgetrieben würde. Überdies verrieten diese psychischen Phänomene, soweit wir ihrer deutlich habhaft wurden, durchgängige Gesetzmäßigkeit, und auch der auf sie zurückwirkende seinerseits dependente Wille änderte nur die Richtung des gesetzmäßigen Verlaufes. Den Ursachen der Gefühls- und Vorstellungsproduktion nachgehend, kamen wir zu dem Rätsel der Individualität, das durch die Erscheinungen der Heredität, sowie der extrauterinen Entwicklung nur teilweise aufgehellt werden konnte. Die Auswirkung dieser Dispositionen verfolgend, fanden wir im Charakter eine oft im höchsten Maße determinierende und schließlich immer den Ausschlag gebende Instanz, deren Ausschaltung den freiheitlichen Charakter einer Wollung, deren Anwesenheit das indeterministische Auchanderskönnen empirisch verunmöglicht. Wir zogen uns sodann auf die konkreten Aussagen des Selbstbewußtseins und Freiheitsbewußtseins zurück, welche nur mit Hülfe eines schwer zu entwirrenden Knäuels von Mißverständnissen als Hinweise auf die indeterministischen Willensvorgänge angesehen werden können. Von diesen Irrtümern, die sich aus der Natur des Geisteslebens leicht erklären, hoben wir eine große Anzahl hervor: die Verwechslung von Unkenntnis der zureichenden Ursachen mit partieller Ursachlosigkeit, von geistiger Gesetzmäßigkeit mit Gesetzlosigkeit, von Selbsttätigkeit mit Independenz, von Ichbewußtsein mit Ichvorstellung, von Anderskönnen mit Anderswollen-können, von Freiheit gegenüber Zwang mit Freiheit von determinierenden Ursachen, von gegenwärtigem Wollenkönnen mit vergangenem und zukünftigem und andere mehr. Es zeigte sich, daß der Wille, indem er vom Charakter und allen ihm vorangehenden Bedingungen unabhängig würde, dem Zufall anheimfallen müßte. Wir sahen die fleischgewordenen Irrtümer ins moralische und religiöse Bewußtsein hinüberwandern und eine Menge widerspruchsvoller Anschauungen erzeugen, die wir deswegen nicht rekapitulieren, weil die Ausblicke in die Ergebnisse unserer Untersuchung sie uns nochmals kurz

vorstellen werden. Nennen wir nur das Resultat: Die Unverträglichkeit der indeterministischen Voraussetzungen mit den Forderungen und Aussagen eines tieferen sittlichen und religiösen Bewußtseins.

Der dritte Hauptteil sodann bemühte sich, die im vorhergehenden kritiklos verwendeten empirischen Grundbegriffe zu bereinigen und zur widerspruchslosen Einheit zusammenzuschließen, indem er sie auf letzte metaphysische Ideen zurückführte. Von physischen Erfahrungsbegriffen untersuchten wir die Kausalität in Bezug auf Ursprung und Gültigkeit. Wir fanden, daß sie wegen ihres Zusammenhangs mit dem logischen Grundgesetz der zureichenden Begründung von den Vertretern der Wissenschaft nicht ohne Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit gedacht werden könne, wogegen auch die Begriffe des Zufalls und der Möglichkeit nicht aufzukommen imstande waren. Nachdem hieraus die Kausalkriterien gewonnen waren, ließ sich das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität prüfen, wobei sich ergab, daß es, weil es nicht von der ganzen Wirklichkeit, sondern nur von den äußern Relationen der vom Subjekt unabhängigen Gegenstände ausgeht, nur für so lange Gültigkeit beanspruchen dürfe, als keine anderweitige Kausalität wahrzunehmen sei. — War damit der Blick auf die psychischen Erfahrungsbegriffe hingeleitet, so mußte unter ihnen zuallererst die psychische Kausalität in ihrem Gegensatz zur physischen festgelegt werden. Herrschte hier das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung, so traten im Psychischen andere Prinzipien (z. B. das der zeugenden Synthese) hervor, welche aber die Gesetzmäßigkeit des psychischen Geschehens unverrückt festhielten. Das logische Bedürfnis nach unbegrenzter Fortsetzung der Kausalreihen führte mit Notwendigkeit zum Postulat des geschlossenen psychischen Zusammenhanges, womit nun auch das des psychophysischen Parallelismus gegeben war. — Endlich wurden die Begriffe der psychophysischen Kausalität und ebensolchen Parallelität geprüft, sowie die auf ihnen errichteten Systeme, wobei sich das Parallelprinzip und der mit ihm zusammenhängende idealistische Seelenbegriff, der jede Möglichkeit der Unabhängigkeit von den vorangehenden inneren und äußeren Bedingungen ausschließt und damit definitiv den Determinismus auf den Schild erhebt, als allein zulässig herausstellten.

Wir erinnern nochmals an den Streitpunkt: „Ist der Wille durch die jeweils vorangehenden inneren und äußeren Bedingungen zureichend bestimmt oder nicht?“ Der gewöhnliche Indeterminismus will mit keinem bloßen Ja oder Nein antworten, während wir getrost ein klares Ja aussprechen. Jener wird vorschützen: Bis zu einem gewissen Grade ist der Wille von seinen Motiven abhängig, allein die Entscheidung steht bei ihm. Nun gut, so sollte also das Ich der Wucht der Motive sich selbst entgegenstemmen können? Die unsittlichen Reize, die machtvoll drängen, schlüge es aus eigener Kraft nieder? Davon kann nicht die Rede sein! Für welche Fälle bestünde also das Auchanderskönnen? Für sittlich bedeutsame? Allein gerade die Taten des Heroismus und der Schurkerei zeigen tatsächlich ihre eindeutige Bestimmtheit durch die Charaktereigenschaften des Täters am deutlichsten! Man kann nicht Trauben ernten von den Disteln. So bestünde die possibilitas utriusque für sittlich weniger wichtige Fälle, oder für solche, in denen die Richtung des Charakters noch unbestimmt ist? Allein was für einen Wert besäße sie dort, und wie könnte sie hier aufrecht erhalten werden, wo doch der Ablauf der psychischen Inhalte, und die Inhalte des psychischen Ablaufes genau das Gegenteil bekunden? Deshalb bekennen wir uns freudig zum Determinismus.

Fragen wir nach den letzten und ausschlaggebenden Gründen dieses Entschlusses, so finden wir ihrer drei: Einen intellektuellen, einen sittlichen und einen religiösen: Der erste besteht in dem logischen Grundgesetz der durchgängigen Verknüpfung des Gedachten nach dem Prinzip von Grund und Folge. Dieses kann nur dann auf seine Rechnung kommen, wenn auch die physischen und psychischen Vorgänge sich gesetzmäßig vollziehen.

Der zweite besteht in der sittlichen Forderung, die einzelnen Handlungen weder auf einen Zufall, noch auf ein transzendent-imaginäres Ich, sondern auf die feste Kausalität des empirischen sittlichen Subjektes selbst zu beziehen.

Der dritte endlich liegt in der religiösen Forderung, die Absolutheit des göttlichen Wirkens gegenüber allen scheinbar absoluten Kausalitätsformen ohne irgendwelchen Abzug aufrecht zu halten.

Damit ist auch hinlänglich bewiesen, daß die wahre Willensfreiheit den Determinismus voraussetzt, allein einen ethischen,

das ganze Wesen des Geistigen erwägenden Determinismus. Haben wir einen solchen gefunden? Wir fochten manchen Strauß wider die Wortführer der mechanistischen Weltbetrachtung, wider Buckle, den Propheten des allmächtigen Milieu, wider Lombroso und seinen materialistischen, wider Schopenhauer und seinen idealistischen Fatalismus. Wir haben offen gestritten für die Wirklichkeit der geistigen Kausalität, in gewissem Sinne sogar für ihre Kraft, neue Kausalreihen zu eröffnen, sofern nur dadurch der gesetzmäßige psychische Zusammenhang nicht durchbrochen wird. Wir räumten freudig und rühmend ein, daß die Selbstkausalität des Charakters zu erstaunlicher Höhe entwickelt werden kann, und beugten uns in Ehrfurcht vor jenen starken, Liebe gewordenen Herzen, die wie Schutzfeuer auflodern in der Frostnacht des Egoismus.

Will uns aber jemand das Recht, uns Verteidiger der Willensfreiheit zu nennen, bestreiten, so sei nur an folgendes erinnert: Ich berufe mich auf die Stimme des Volkes, welches den Willen für frei erklärt, sofern er durch die Persönlichkeit, also eine oft Stahl und Eisen an Unveränderlichkeit überlegene Größe bestimmt ist.[1]) Ich berufe mich auf das Zeugnis aller Indeterministen, die einstimmig den Willen für frei im höchsten Sinne des Wortes erklären, welcher nicht anders kann, als daß er mit nie versagender Festigkeit das Handeln aus dem sittlichen Sein folgen läßt. Ich berufe mich auf unsre Analyse des Freiheitsbewußtseins, welchem der Freiheitsbegriff entstammt. Und endlich verteidige ich meinen Anspruch damit, daß die denkbar höchste Freiheit, die göttliche, gemäß dem Prinzip der Vollkommenheit keinen Schatten der Veränderlichkeit und Undeterminiertheit an sich duldet.

Freiheit und Determinismus müssen daher nicht nur nach Herbarts schönem Worte[2]) Frieden schließen, sondern sich miteinander vermählen zum unauflöslichen Ehebunde.

Ob aus dieser Ehe liebliche Kinder hervorgehen, oder ob der Determinismus im Gegenteil durch seine Wirkungen dem Sonnenauge der Freiheit den Sehnerv durchschneidet, mögen die folgenden

---

[1]) Lipps, Die eth. Grundfr. 255.

[2]) Herbart, WW., IX, 372.

Schlußbetrachtungen über die Wirkungen der besprochenen Theorie für Sittlichkeit und Religion darlegen.

Schluß: Die Wirkungen des Determinismus und Indeterminismus auf das sittliche und religiöse Leben.

Kap. 19. Die Folgen des Indeterminismus und Determinismus für die Sittlichkeit.

Der Indeterminismus setzt häufig seinen Gegner auf die nämliche Anklagebank, welche auch Immoralisten aller Art innehaben. Was sollen wir dazu sagen, wenn noch vor kurzer Zeit ein angehender Philosoph in der Arbeit, die ihm die Rittersporen eintragen sollte, verkündete, der Determinismus sei eine Lehre, „nach welcher die Menschen in allen ihren Handlungen präformiert sind, d. h. selbst ohne Einfluß auf dieselben dastehen: Damit ist aber aller Ruchlosigkeit, allen Schandtaten Tür und Tor geöffnet!"[1]) Wie gräßlich! Da müßte Hans das Gruseln lernen! Mit sorgenschwerer Miene klagt Joyau: „Celui qui accepte comme vraies les théories des déterministes ne fera aucun effort pour se soustraire à la domination des causes extérieures."[2]) Der berühmte Monsabré hat gar die erstaunliche Entdeckung gemacht, das Genie könnte ohne indeterministische Freiheit einschlafen „dans la mollesse et se contenter d'un talent facile".[3]) Und so fallen in der umfangreichen Literatur von indeterministischer Seite die Bannflüche hageldicht auf den armen Determinismus. Den Determinismus? Nein, nur diejenige Gestalt desselben, die man zufällig im Auge hat und für das Ganze hält.

Wir sitzen nicht gerne auf dem Armsünderbänklein; daher

---

[1]) Metscher, Kausalnexus zu Leib und Seele 36.
[2]) Joyau, Essai sur la liberté morale 238.
[3]) Monsabré a. a. O. 70.

fragen wir unsere Angreifer: Warum sollte der Mensch nach deterministischer Ansicht ohne allen Einfluß auf seine Handlungen dastehen, da doch gerade diese Theorie die enorme Wichtigkeit der Individualität und die eiserne Kausalität ihres Willens zu betonen erlaubt?

Kommt Gott, weil er nur das Beste wollen kann, kein Einfluß auf seine Handlungen zu?! Wie darf Joyau so leichtfertig die volle Würdigung der Selbsttätigkeit des Personenlebens dem Determinismus absprechen, während doch gerade die neueren Vertreter der empirischen Dependenz seit Kant und Schopenhauer die Wichtigkeit des subjektiven Faktors geradezu rigoros hervorhoben? Was Monsabré anbetrifft, so bringt uns seine Rede fast ganz außer Fassung. Ohne Freiheit könne das Genie einschlafen? Behauptet denn nicht gerade der Indeterminismus im Gegensatz zum Determinismus dieses Auchanderskönnen? Und nun kommt Monsabré, und im ehrwürdigen Tempel von Notre-Dame, im Angesichte der höchsten kirchlichen Würdenträger Frankreichs wird ihm die Erleuchtung, daß das Auchanderskönnen nötig sei, um nicht auch anders zu können!

An die Spitze unserer Nachsuchungen stellen wir die Aufforderung zu einer Unterscheidung, die leider so überraschend oft übersehen wird, woraus dann regelmäßig die törichtesten Mißverständnisse hervorgehen. Es betrifft die Differenz zwischen dem reinen und konkreten Indeterminismus bezw. Determinismus. Wir wünschen nämlich, daß man genau auseinanderhalte, ob vom bloßen Unabhängig- oder Bedingtsein die Rede sei, oder ob der positive oder negative Faktor des Freiheits- oder Unfreiheitsverhältnisses auch nur im geringsten angedeutet werde. Je nachdem das eine oder andere der Fall ist, ergeben sich nämlich ganz verschiedene Folgerungen.

Es mag den eingangs erwähnten Anklägern sonderbar vorkommen, und versteht sich doch eigentlich von selbst, daß der reine Indeterminismus und sein Gegenstück als Motive fast gar nicht wirksam sind. Nehmen wir folgenden Fall: Ich stehe vor der Wahl zwischen einem Spaziergang, einer wissenschaftlichen Nebenbeschäftigung und einer beruflichen Amtsverrichtung. Ein Blick auf die vor mir liegenden Papiere ruft in mir die Erinnerung wach, daß mein Wille determiniert sei. Wird dadurch

meine Wahl erleichtert? Im Gegenteil! Er erleidet höchstens infolge der Ablenkung eine Verzögerung, während keiner der drei Gefühlswerte einen Anspruch hat, aus dem Wissen von der Determiniertheit des Wollens größeren Gewinn zu ziehen. Völlig unbeabsichtigt tritt in der Folge eines der Gefühle stärker hervor, sei es durch das Eintreten assoziierter Hülfen, oder infolge von Wahrnehmungen usf. Anders wäre es, wenn ich wüßte, wozu ich determiniert bin. Dieselbe Erfahrung macht derjenige, dem im Augenblicke der Entscheidung seine indeterministische Überzeugung zugeführt wird. In diesem Sinne hat Wundt vollständig recht mit der Versicherung: „Ob die Theorie auf der einen oder anderen Seite das Feld behält, die Praxis kann ruhig zu Hause bleiben. Hat doch Kant schon gesagt: „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.“ “ [1])

Ganz anders verhält es sich mit dem konkreten Indeterminismus und seinem Gegenpart. Denn jetzt verhält sich die betreffende Theorie nicht mehr neutral, sondern sie nimmt Partei für das eine oder andere Motiv, dasselbe verstärkend oder schwächend. Sie urteilt nicht mehr bloß über ein Sein, sondern sie wird Motiv. Wenn also ein mehrfach vorbestrafter Dieb sich versucht fühlt, ein Eigentumsdelikt zu begehen, aber gleich darauf von einer edlen Regung ergriffen wird, so können ihm die konkreten Freiheitsvorstellungen zum Segen oder zum Fluche werden. Vier Fälle sind denkbar: Der Einfall, er sei

1. undeterminiert zum Diebstahl: Ob ihm auch die Erinnerung an die Vergangenheit seine sittliche Schwäche vorhalte, dennoch besitze er die Fähigkeit, der Versuchung zu widerstehen. (Effekt bei genügender Intensität dieses Motivs: Eventueller Sieg des guten Triebes gegenüber der früheren Gewißheit einer Niederlage.)

Es kann aber auch eintreten der Gedanke, er sei

2. undeterminiert zur Rechtschaffenheit: Was auch das

[1]) Wundt, Vorlesungen 463 f.

Gewissen von einer absoluten Verpflichtung zum Guten rede, es gebe keine ihn treibende, zwingende Kraft; er bleibe auf seinen unabhängigen eigenen Entschluß angewiesen, weder Richter, noch Seelsorger, noch Gewissen habe die Macht, ihn von seinem Vorhaben abzuhalten. (Effekt: Eventueller Diebstahl gegenüber der früheren Gewißheit des guten Entschlusses.)

Weiter könnte vorherrschen die Gewißheit, er sei

3. determiniert zum Laster, sein Widerstand dagegen sei eitel, er werde doch unterliegen. (Effekt: „Sans doute, le plus puissant moyen de rendre les criminels incorrigibles, c'est de leur persuader qu'ils le sont déjà;“ [1]) also: Gewißheit des Bösen für einige Zeit.)

Endlich aber bestünde die Möglichkeit, daß obsiegte die Überzeugung, er sei

4. determiniert zum Guten. Vielleicht sagte ihm ein Geistlicher: Das Gebet deiner Mutter wird dich notwendig auf gute Wege bringen, du wirst Gott nicht entrinnen können, er zwingt dich zu einem ordentlichen Leben. (Effekt: Gewisser momentaner Sieg des guten Motivs.)

So gewinnen beide Freiheitslehren eine enorme Bedeutung, und zwar kann der Effekt ebensowohl sittlich wertvoll als schädlich sein. Das nämliche Ergebnis kann, wie aus obigen Beispielen leicht ersichtlich, ebensowohl durch den konkreten Indeterminismus als durch seinen Rivalen erzielt werden. Es ergibt sich daraus die Gewißheit: Indeterminismus und Determinismus sind an und für sich sittlich indifferent. Ihr sittlicher Effekt ist abhängig von dem sittlichen Gehalte der Motive, an die sie sich anschließen.

Da nun der Indeterminismus, obwohl er das Freiheitsbewußtsein und damit eine gewisse sittliche oder ethisch verwerfliche Kraft weckt, doch immer das Bewußtsein eines Auchanderskönnens vorspiegelt und damit doch wieder für eine gewisse Indifferenz plaidiert, der Determinismus aber dieses letztere für eine Täuschung ausgibt und damit unterdrückt, folgt weiter der Satz: Der Deter-

---

[1]) Alimena, Des mesures applicables aux incorrigibles etc. Actes du 3e congr. d'anthr. crim. 67.

minismus motiviert weit intensiver, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, als der Indeterminismus.

Aber immerhin wollen wir auch die Kraft des Indeterminismus nicht gering schätzen, ja es wird sogar häufig auch der deterministische Erzieher in vielen, ja weitaus den meisten Fällen, da er keine Gewißheit des Determiniertseins zum Guten hervorrufen kann, sich mit der Herstellung des sittlichen Freiheitsbewußtseins, das begleitet ist von dem Nebengedanken der ob auch noch so unwahrscheinlichen Möglichkeit des Sündigens, begnügen müssen. Dabei erhalten seine pädagogischen Bemühungen einen sehr eigentümlichen Charakter: Einmal stimmen sie dem äußeren Anscheine nach mit denen des Indeterministen völlig überein, und sodann zeigt sich ein Widerspruch zwischen dem, was sie als seiend aussagen, und dem, was sie als bestehend voraussetzen. Auch der Determinist kann nämlich einem kämpfenden Trinker zurufen: „Es ist ganz verkehrt, wenn du behauptest, dein Laster nicht fahren lassen zu können! Freilich hast du die Freiheit, zu trinken, oder nicht zu trinken!“ Der Sprechende weiß hier ganz genau, daß die scheinbar aus der Gegenwart abgelesene Aussage des Auchanderskönnens in Wirklichkeit in diesem Augenblicke gar nicht gilt, sondern erst durch seine Worte gültig werden soll, daß sein Seinsurteil also nur wahr werden kann per effectum. Allein damit verwickelt sich der Determinismus keineswegs in einen Selbstwiderspruch: Als Lehre vom Seienden bleibt er sich selbst treu. Als Instrument der Erziehung hört er auf, Lehre vom Seienden zu bleiben, und ist nicht mehr bloßer Zeuge, sondern Werkzeug in der Hand des allein verantwortlichen Täters.

Trotz der Befürwortung des Freiheitsbewußtseins wird selbstverständlich der deterministische Ethiker stets die Motivationskraft der guten Motive zu stärken suchen. Nun gibt es allerdings einige sittlich schädliche Formen des Determinismus, welche diesen Bestrebungen entgegentreten. Wir haben sie bereits abgelehnt und brauchen daher nur kurz an sie zu erinnern. Wir nennen vorzüglich

1. den materialistischen Determinismus. Seine Schädlichkeit liegt begründet in der falschen Einflüsterung: Dein Streben ist nutzlos, da allein die molekularen Vorgänge entscheiden.

2. Der nativistische Determinismus, sofern er eine inkorrigible angeborene Schlechtigkeit des Charakters vorgibt und damit die Besserungsversuche vereitelt (Schopenhauer, Lombroso).

3. Der dämonistische Determinismus, indem er die Willenskraft der Persönlichkeit und damit die Form der Freiheit, also die Vorbedingung des ethischen Handelns zerstört.

Kurzum, alle Formen des Prädeterminismus und Fatalismus, welche die Übergewalt des Bösen aussagen, enthalten eine gewaltige sittliche Gefahr. Wie die von uns gebilligte Form des Determinismus dieselbe bezwingt und einer höheren Sittlichkeit mächtig Vorschub leistet, sollen die kommenden Ausführungen darlegen.

I. Individualethik.

Der organische Determinismus, den wir als richtig erkannten, wirkt besonders stark auf diejenigen Tugendcharaktere des Einzellebens, die wir im folgenden kurz hervorheben.

1. Die Besonnenheit.

Da wir für die Freiheit und Sittlichkeit einer Handlung fordern mußten, daß sie aus der Tiefe des persönlichen Charakters hervorgehe und nicht nach Art einer Reflexbewegung dem flüchtigen Spiel der nächsten Gefühle und Vorstellungen entstamme, fordert der Determinismus zur Besonnenheit auf. Der Indeterminismus nämlich kennt ein Endergebnis der Wahl nicht: frei bleibt die Entschließung in jedem Augenblick. Wir aber geben uns nicht zufrieden, bis wir dasjenige Ziel gefunden haben, welches mit unserer festen Willensrichtung in Einklang steht.

2. Festigkeit.

Aber eben damit schafft der Determinismus die Grundlage zu jener felsenharten Entschiedenheit und Energie, welche die Voraussetzung aller sittlichen Größe bildet. Das gewaltige Wort Luthers, das vielleicht nicht in der überlieferten Gestalt vom Munde des Reformators geboren, aber sicherlich von seinem Geiste in der fruchtbaren Nachwelt gezeugt worden ist: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir!“ ist der

klassische Ausdruck dieses Determinismus. Der Gegner wird an solchen ehernen Monumenten nörgeln: „Ei freilich hätte er anders können!" — Daß man doch Zwergseelen in Riesengeister hineinzudenken wagt! — Wir wissen somit, daß der sittliche Wille nicht wie ein dürres Laub umhergetrieben werden kann, und streben daher nach männlicher Festigkeit. Nur wer sie besitzt, baut unerschütterlich auf den endlichen Sieg des Guten und kämpft mit heldenhafter Entschlossenheit für dessen Verwirklichung.

3. Wachsamkeit.

Da nun aber eine solche Willensgestaltung stets ein Ideal ist, welchem der einzelne mit Aufbietung aller Kräfte entgegensteuern muß, wird der Determinist in redlicher Selbsterziehung alle Kräfte einsetzen, um demselben näher zu kommen. Er verliert sich nicht in fruchtlosen Klagen über eine doch nicht mehr zu ändernde Vergangenheit, sondern schaut in die Zukunft, damit sie besser werde durch seine eigene Besserung.[1] Er glaubt nicht wie sein Gegner, die künftigen Entscheidungen seien für die auf sie nachfolgenden Willensreaktionen ohne besondere Wichtigkeit, nein, jedes Wort ist ihm wichtig, weil es einen ob auch noch so geringen und unkontrollierbaren Beitrag zur Konsolidierung des Willens liefert. Nietzsche sagt einmal: Der Witz ist ein Epigramm auf den Tod eines Gefühls. Häufig trifft dies zu, wie besonders an trivialen Witzen jedermann beobachtet hat. Freilich können andere Motive den Verlust wieder einbringen. Von unabsehbarer Wichtigkeit ist die Erwägung des Determiniertseins für den Potator. Die ganze Trinkertherapie der Abstinenz würde durch den Indeterminismus umgeworfen. Nicht weniger unterstützt unsere Ansicht den Kampf gegen Jähzorn, Sünden der Sexualsphäre, kurz gegen alle Affekte. Principiis obsta! „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet!"[2] „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht."[3] Nur der Determinismus versteht den Ernst dieser Worte.

---

[1] Vergl. H. Druskowitz, Wie ist Verantwortung und Zurechnung ohne Annahme der Willensfreiheit möglich? S. 29.

[2] Matth. 26_{41}.

[3] Joh. 8_{34}.

4. Demut.

Durch den Kampf gegen das Widersittliche zur Höhe des sittlichen Charakters hindurchgedrungen, verliert der Determinist niemals eine Tugend, welche sein Partner immer mindestens gefährdet: die Demut. Er weiß, daß alles, was er ist, Gabe darstellt. Er sagt sich: Ein paar meiner Schädelnähte hätten früher zusammenwachsen müssen, so wäre auf der Bühne meines Bewußtseins die Schreckensgestalt des Blödsinns oder der folie morale, aufgetreten. Ich hätte mit perversen Neigungen und schwacher Intelligenz in einer schlechten Umgebung aufwachsen müssen, und ich wäre wohl ein Scheusal geworden! Daß ich, obschon ein Übertreter der ewigen Ordnungen und lange nicht so edel wie manche andern Leute, doch nicht bin wie die Räuber, Ungerechten schlimmster Art und Ehebrecher, ist allerdings Grund zum Danke, und so geht die sittliche Stimmung der Demut in die religiöse der Dankbarkeit über, die aber von der pharisäischen Art[1]) himmelweit entfernt ist.

5. Begeisterung.

So lange ein unberechenbarer Zufall in einem Augenblicke die in langer Arbeit erstrebte Willensgeneigtheit umwerfen kann, findet wirkliche Begeisterung keinen Platz, es sei denn als momentanes Feuerwerk. Der Determinismus dagegen verheißt bei mutigem Streben ein Wachstum der wertvollen psychischen Kräfte mindestens mit eben der Gewißheit, wie die keimende Saat eine Ernte erwarten läßt. Freilich ist es denkbar, daß sittliche Versuchungen, die der Widerstandskraft eines Subjektes zu stark sind, eine Katastrophe herbeiführen, allein die fortgesetzte wachsende Freude am Guten läßt die sittlichen Dispositionen schnell erstarken, und so entwickelt sich eine frohe Zuversicht, zuzunehmen an allen guten Stücken, ein gewisses Distanzgefühl gegenüber den geringen Versuchungen, aber freilich auch ein tiefer Ernst gegenüber den Anfängen der Sünde, die so gerne, auch wenn sie ausgetrieben wurde, zurückkehrt und sieben andere böse Geister mit sich bringt.[2])

[1]) Luk. 18_{11}.

[2]) Um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerken wir, daß uns Matth. 12_{45}

6. Die übrigen Tugenden.

Wie viel tiefer der Determinismus die Begriffe Schuld, Reue, Gewissen, Pflicht, Tugend und Freiheit, sowie ihre etwaigen Komplemente faßt, sahen wir bereits. Wir berufen uns an diesem Orte ausdrücklich auf jene Erörterungen und erinnern hier nur daran, daß alle jene Begriffe auf eine Beschaffenheit deuten, aus welcher die betreffende Wollung mit Notwendigkeit hervorging, und daher gebieterisch eine Umgestaltung oder Befestigung jenes inwendigen Menschen fordern, während der an einen Zufall glaubende Indeterminismus diesen Ernst nur verlachen wird.

II. Sozialethik.

Wer die Bedeutung des konkreten Indeterminismus oder irgend einer seiner Formen, sowie seines Antipoden für die Sozialethik gründlich schildern wollte, könnte nicht umhin, die gesamte angewandte Ethik, soweit sie sich auf das menschliche Zusammenleben bezieht, zu durchwandern. Niemand wird dies von uns erwarten. Wir begnügen uns vielmehr mit einer kurzen Andeutung der leitenden Grundsätze und derjenigen Punkte, welche die gewaltige Tragweite der Willenstheorien am deutlichsten kundgeben und zugleich wohl das höchste Interesse in Anspruch nehmen. Daß wir folglich nicht wenige Fragen, die sich dem Leser aufdrängen und gewiß Beachtung verdienen, beiseite liegen lassen, möge uns verziehen werden.

Die sittlichen Motive, welche der Determinismus der individuellen Sittlichkeit zuführte, kommen offenbar auch dem sozialen Leben zu gute.

1. Der soziale Tugendcharakter im allgemeinen.

Das sittliche Bewußtsein hat uns bereits mitgeteilt, daß es, soweit es überhaupt von theoretischen Erwägungen abhängt, Liebe und Haß, Mitleid, Verantwortlichkeit und Zurechnung nur dann aushinzugeben imstande sei, wenn man das Joch

---

mit Wernle (Die Anfänge unserer Religion. S. 41) ursprünglich auf Heilungen zu gehen scheint.

des Indeterminismus ihm abnehme. Wir sahen, wie widerspruchsvoll es für unsern Gegner wäre, ethische Ziele aufzustellen, welche eine konstante Willensrichtung involvierten, da ja das Auchanderskönnen sich wie jener böse Kobold der Sage niemals vertreiben läßt und darauf beharrt, daß es zum Wesen der menschlichen Natur gehöre.

Nun hebt der Indeterminismus hervor, daß nach den Aufstellungen seines Gegners der einzelne, indem er von dem Getriebe einer ihm vorangehenden Kausalität mitgerissen werde, eben doch, selbst bei Anerkennung einer gewissen Selbsttätigkeit, einen Teil der Verantwortlichkeit an seine Umgebung überleite, sodaß z. B. der sittlich minderwertig geborene Mensch in schlechtem Milieu diese letztere als die ausschlaggebende Macht behaften könne. Wird dadurch nicht der einzelne entlastet?

Gewiß ist das zuzugeben, so lange wir den einzelnen in der Verkettung des Gesamtgeschehens ansehen. Aber eben daraus folgt die große Verantwortlichkeit der Menschen gegen die einzelnen. Selbst Lombroso[1], der doch so ekelerregende Praktiken vorschlägt, spricht einmal die unantastbare Wahrheit aus: „Ne voit-on pas, cependant, que, si nous diminuons la responsabilité de l'individu, nous y substituons celle de la société?“ Je mehr der einzelne einsieht, wie weit die Willensbedingtheit seiner Brüder reicht, je mehr er sich selbst im Besitze eines Schatzes von sittlichen Gütern weiß, desto machtvoller fühlt er sich determiniert, mit aller Kraft an ihrer Beglückung zu arbeiten.

Allerdings warnt unser Determinismus vor dem Irrtum, die Erreichung jedes gewünschten Zustandes im Mitmenschen für möglich zu halten, doch kann ihm gerade diese Einsicht von größtem Nutzen sein, da sie vor Maßregeln warnt, die über das Ziel hinausschießen und den Gegenstand nicht einmal berühren. Um allen sittlichen Gefahren zu entgehen, stellen wir die Regel auf, daß der Determinist in allen Fällen, wo die Grenzen der Bestimmbarkeit eines Willens nicht mit untrüglicher Sicherheit feststehen, sittliche Bildungsfähigkeit voraussetzen soll, eingedenk der Worte: „Die Liebe ist langmütig und freundlich, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie hört nimmer

[1] Lombroso, L'homme crim. XIX.

auf!"[1]) Dann nur vermag sie die oft jahrelang unter Trümmern begrabenen guten Dispositionen zu befreien und in der Erziehung von heranwachsenden und erwachsenen Nebenmenschen die Erfahrung machen, die Pestalozzi so demütig und gerade darum so wahr beschreibt: „Wenn ich mein Werk, wie es wirklich ist [die Schule zu Burgdorf], ansehe, so war kein Mensch auf Erden unfähiger dazu, als ich .... und ich setzte es doch durch. Denn die Liebe hat eine göttliche Kraft, wenn sie wahrhaft ist, und das Kreuz nicht scheut."[2])

Nach diesen Angaben bemessen wir die durch den Determinismus bedingten Forderungen für den Ausbau der sozialen Lebensgebiete und beginnen dabei mit dem engsten Kreise, der Familie.

2. Die Familie.

Schon auf die Gründung der Familie muß der ethische Determinismus gewaltigen Einfluß ausüben, ja er bewährt sich als das beste moralische Palliativmittel gegen unglückliche Eheschließungen und ihre traurigen Folgen. Der vulgäre Indeterminismus erwartet: Der Jähzornige und Trinker kann ganz wohl von seinen Lastern Umgang nehmen. Der organische Determinismus dagegen warnt die Nupturienten: Prüfet zuerst, ob die zu einer guten Ehe notwendigen Willensbedingungen vorhanden sind, unterzieht den gefährliche Symptome aufweisenden Willen einer längeren Probezeit! Die törichten Brautleute verlassen sich leider nur allzu gerne auf die Lügen des Freiheitsbewußtseins und verfallen damit dem Elend, das jeder Menschenkenner mit Sicherheit voraussah.

Die Führung der Ehe stimmt damit völlig überein. Wie viel Unfriede würde vermieden, wenn die Eheleute, anstatt blindlings der Reizbarkeit und Launenhaftigkeit, der Klatschsucht und allen üblen Gewohnheiten die Pflicht des Anderswollens und folglich die Annahme des Auchanderswollenkönnens gegenüberzuhalten, einander ruhig prüfen wollten. Dann würden viel eher die Anlässe vermieden, welche zu endlosen Streitigkeiten führen, dann

---

[1]) 1. Kor. 13 4. 7. 8.

[2]) Pestalozzi, Brief an Minister Stapfer, bei H. Morf, Zur Biographie Pestalozzis I, S. 208.

auch die vernünftigen Mittel gesucht, welche voraussichtlich eine Besserung der tadelnswerten Willenseigenschaften hervorrufen. Nach meinen Erfahrungen hat der Seelsorger schon viel gewonnen, wenn er die eine der streitenden Parteien für einen rationellen Determinismus gewonnen hat, der an notwendige Zusammenhänge zwischen Rede und Gegenrede glaubt und auf sorgfältige Auslese der anzuwendenden Mittel bedacht ist.

Eine ganz gewaltige Bedeutung lehrt der Determinismus auf einen Punkt des Ehelebens legen, der aus verderblicher Prüderie meist verschwiegen wird, nämlich den Zeugungsakt. Der hervorragende Kriminalanthropologe Havelock Ellis sagt hierüber: „Die Zeugung ist die höchste aller menschlichen Funktionen (?) und zugleich die, welche die weitesten, unberechenbarsten Konsequenzen hat. Es muß stets dem Bewußtsein gegenwärtig sein, daß jede Störung der Gesundheit, jede einzelne Abspannung und Überanstrengung bei Mann und Weib ein noch ungeborenes Wesen belasten und vielleicht eine lange Reihe von Leben schädigen kann." [1]) Da die Degenerationszeichen wenigstens als Wahrscheinlichkeitskriterien einer parallel laufenden moralischen Minderwertigkeit Wert besitzen, wird auch die Ethik durch diesen Sachverhalt sehr stark interessiert. Vielsagend ist auch die Äußerung De Vaucleroys: „Die Kinder des Sonntags tragen in der Arbeiterklasse in sich meistens unabweisbare Zeugen der alkoholischen Vergiftung ihrer Erzeuger." [2]) Wie viele tausend unglücklicher Menschen wären vielleicht nicht oder nicht so übel belastet ins Dasein getreten, wenn die Eltern die Folgen ihrer Handlung für das ungeborene Willensleben gekannt hätten!

So dürfte gewiß ein ethischer Determinismus einer Menge ehelichen Leides vorbeugen, anderes lindern, und so die Frequenz der Ehescheidungen vermindern helfen.

Reich befruchtet der Determinismus ferner die Erziehung. Die Ohnmacht des Indeterministen auf diesem Gebiete sahen wir bereits ein. Wenn ja die gewaltigste Verstärkung einzelner Motive dem Vermögen, ihnen zuwiderzuhandeln, auch nicht eine

---

[1]) Ellis, Verbrecher und Verbrechen. S. 329.

[2]) De Vaucleroy, Influence de l'hérédité alcoolique sur la folie et la criminalité. Actes du 3e congrès d'anthr. crim. 465.

Spur Eintrag tun darf — und von dieser Annahme darf der Indeterminismus nicht lassen — so hat der Pädagoge hinsichtlich des Willens nichts zu tun.[1]) Schon die Pflege der ersten Lebenswochen erlangt angesichts der Wichtigkeit sorgfältiger körperlicher Behandlung hinsichtlich der Willensentwicklung große Bedeutung. Man erkennt die Gefahr der Abplattungen des rhachitischen Kinderschädels infolge einseitiger Lagerung, der Beckenverkrümmungen der Mädchen usf.[2])

Noch wichtiger wird der Einfluß der indeterministischen oder deterministischen Theorie für die darauffolgenden Jahre. Münsterberg, selbst ein konsequenter Determinist, findet, es bleibe dem gleichgesinnten Lehrer nichts anderes übrig, als mit Abstraktion von der psychophysischen Beschaffenheit des Schülers den letzteren einzig als Subjekt zu betrachten und demgemäß zu behandeln.[3]) Allein es scheint uns unmöglich, jene Abstraktion, die Münsterberg selbst für „hygienische und pathologische Erscheinungen"[4]) sehr inkonsequenterweise verwirft, durchzuführen. Vielmehr soll auch der Erzieher die Fassungskraft, Reaktionsgeschwindigkeit, Assoziationsfähigkeit, Charakterbeanlagung usf. seines Zöglings genau beobachten, und dann erst die Selbsttätigkeitsform desselben würdigen. Der Schüler soll somit für den Erzieher als ein in der Form des Subjekts sich auswirkendes Objekt dastehen. Daraus gibt sich die Notwendigkeit des individualisierenden Unterrichts und einer Zucht, welche die Grenzen der möglichen Willensbestimmbarkeit des Schülers genau erwägt. Einen mißliebigen Beruf durchsetzen zu wollen, wäre z. B. ein ganz törichtes Unterfangen bei energischer Renitenz des betreffenden Knaben. Hierin wird noch immer häufig gefrevelt. „Wie viele [Kinder] werden wegen Flüchtigkeit und Zerstreuung getadelt, wenn sie schon nach kurzer Zeit nicht mehr imstande sind,

---

[1]) S. o. S. 72.

[2]) S. o. S. 115.

[3]) Münsterberg, Psychologie I, 198.

[4]) Zu diesen „streng genommen nur den Schularzt angehenden" Phänomenen rechnet Münsterberg nicht nur Defekte der Sinneswahrnehmungen, geistige Abnormitäten und neurasthenische Zustände, sondern auch Ermüdung und Abspannung, die doch gewiß nicht pathologischer Natur sind.

ihre Gedanken zusammenzuhalten."[1]) Allerdings sind wir mit Alexander Bain einverstanden, wenn er sagt: „Wenn immer möglich, sollten wir uns an den freien Willen richten. Der Versuch des Zwangs vergrößert nur die Verdorbenheit".[2]) Allein wir finden, eben eine nicht nur schulärztliche, sondern psychologische Durchforschung des Kindes wird vielfach dazu gelangen, dasselbe ohne Zwang, bei vollster Wahrung der Freiheitsform zu dem gewünschten Zustand zu determinieren. Nur wenn diese Methode fehlschlägt, würden wir zu Repressalien greifen, welche (entgegen Bains Behauptung) denn doch häufig vortrefflich wirken. Aber selbst in diesem Notfalle ist stets darauf zu achten, die Form der Selbstbestimmung hervorzurufen und möglichste Milde zu üben.

Moralisch stark gefährdete Kinder müßten mit besonderer Sorgfalt behandelt werden, und zwar, wie Lombroso mit Recht empfiehlt, am liebsten in einer ehrbaren Familie, in welcher der kleine Verbrecher keinen Gesinnungsgenossen vorfindet.[3]) Den andern Rat, die unsittlichen Neigungen, wo sie nicht überwindbar sind, im Dienste der Gesamtheit auszubeuten,[4]) lehnen wir mit Entrüstung ab. Sexuell stark erregte Mädchen sollen als Prostituierte ein geeignetes Feld finden!! Sind denn nicht, von den ethischen Bedenken ganz abzusehen, gerade Dirnen die schwersten Verbrecherinnen! Nächtliche Schwärmer könnten als Nachtwächter der Menschheit nützlich sein? Erfordert nicht gerade dieser Beruf so viel Charakterfestigkeit, daß mancher Unbescholtene den Versuchungen unterliegt? Es ist allerdings schwer, ein Heilmittel zu nennen. Doch wenn alles andere nutzlos bliebe, so stünden ja noch immer Anstalten offen, die den Willenskranken und die Gesellschaft vor seiner eigenen Unsittlichkeit in möglichst humaner Weise schützen könnten.

3. Die Gesellschaft.

Und da wir bereits aus dem Elternhause in die Schule, ja in Erziehungs- und Bewahrungsinstitute für Erwachsene traten,

---

[1]) Kräpelin, Psycholog. Arbeiten I. 87.

[2]) Bain, Erziehung als Wissenschaft. S. 428.

[3]) Lombroso, Neue Fortschr. 383.

[4]) S. o. S. 108.

so könnten wir noch reden vom Verkehr der Menschen untereinander, von der Freundschaft u. dergl. Überall würden wir sehen, daß jedes Verhältnis, das auf gegenseitiges Zutrauen gegründet ist, den Determinismus postuliert und von der andern Theorie den Todesstoß empfängt. Oder wäre da unverbrüchliche Treue möglich, wo man befürchten müßte, der böse Springteufel einer schlechten Gesinnung schieße doch einmal aus dem engen Gemach der Freundesseele hervor, in dem er jahrelang zusammengedrückt lag? Doch wozu das Selbstverständliche ausspinnen!

4. Der Staat.

Im Staate erblicken wir denjenigen Organismus, welcher der Selbsterhaltung der Individuen als seiner Glieder dient und ihre Auswirkung zum Heile des Ganzen und zur Verwirklichung der idealen Güter fördert. Aus dieser Idee des Staates ergeben sich die Forderungen der Macht gegen innen und außen, der ethischen Tendenz, die auf das Wohl der Bürger gerichtet ist, des Rechtes als der Normen für die Grenzen der Selbstauswirkung des einzelnen gegenüber andern Individuen, der Staatspädagogik im Sinne der Schulung aller Bürger zu intellektueller und physischer Ausbildung, Kunst, nationaler und humaner Gesinnung als den Hauptbedingungen staatlicher Selbsterhaltung und -verwirklichung.

Leider hat der moderne Staat die Tragweite seiner Verpflichtungen noch viel zu wenig erfaßt. Eine falsche Vorstellung vom Begriff der bürgerlichen Freiheit hat zur Folge, daß häufig notorisch verbrecherische Eltern ihre Kinder zum Laster erziehen dürfen; denn erst wo der Nachwuchs selbst dem Delikte verfiel, erfolgt in der Regel anderweitige Versorgung. Dann aber ist es bei diesen hereditär belasteten Individuen oft nicht mehr möglich, eine Gesamtveränderung der Willensrichtung hervorzurufen, und so müssen denn jene Unglücklichen den größten Teil ihres Lebens hinter Kerkermauern zubringen, weil eine schwächliche Humanität ihren Eltern gestattete, sie dem Götzen des Verbrechertums zu weihen. Mangelnden Schutz gewährt der Staat infolge eines durch den Indeterminismus mitverschuldeten Irrtums dem Trinker, welcher auf der rasenden Fahrt nach dem Abgrund nicht mehr innehalten kann. Dabei ergibt sich die merkwürdige Tatsache,

daß der Begüterte sich häufig in einer viel schlimmeren Lage befindet, als der gänzlich Verarmte. Denn während der letztere, indem er der Öffentlichkeit durch seinen schändlichen Lebenswandel dauernd zur Last fällt, in fortgeschrittenen Ländern zweckmäßig interniert wird, sei es in einer Trinkerheilstätte, sei es wenigstens in einer Korrektionsanstalt, wagt sich die Staatsgewalt nur sehr selten an den Reichen heran, der kein öffentliches Aufsehen erregt und insgeheim mit der nämlichen Unfehlbarkeit zugrunde geht.

In besonders segensreicher Weise wird das Feld der Armenfürsorge durch den Determinismus beeinflußt. Schon längst ist man glücklicherweise über die einstige Ansicht hinausgekommen, der Staat habe den hülflosen Familien nur ein Minimum von physischen Subsistenzbedingungen zu gewährleisten. Der Determinismus lehrt einsehen, daß ein materielles Existenzminimum noch lange nicht die Voraussetzungen normaler Willensentwicklung liefert. Wie das Birnbäumchen außer Erde, Luft und Wasser Sonnenschein oder doch mindestens viel diffuses Licht braucht, so bedarf die Kindesseele und gewiß auch das Gemüt des Erwachsenen einen gewissen Betrag an Lustwerten, der nur bei einem kleinen idealistischen Bruchteil der Menschheit von der physischen Naturbasis gänzlich unabhängig ist. Ohne eine Hand voll Freude verdüstert sich die Seele, und leicht erwächst jenes liebeleere Wesen, das uns bisweilen schon bei Kindern, die im größten Elend heranwuchsen, so unheimlich vorkommt.

Das Gesagte lenkt uns auf den ethischen, nicht nur wirtschaftlichen Wert der sozialen Gesetzgebung hin. Der Umstand, daß die äußere Notlage unausbleiblich von vermehrter Kriminalität begleitet ist, läßt die Abstellung jener Übelstände als sittliche Pflicht des Staates erscheinen. Auch hierin hat der Indeterminismus überaus viel Unheil angestiftet. Mancher Fabrikant läßt seine Arbeiter in schmutzigen Winkeln und überfüllten Mietskasernen vegetieren, und wenn dann Hader und Zank, Verbitterung und Undankbarkeit, Haß und Verleumdungssucht und alle diese unvermeidlichen Fäulnispilze, welche bei schmählichen Verbrechen gegen die ethische Hygiene ans Licht kommen, an sein Ohr dringen, redet er mit Verachtung von dem nichtswürdigen, verschlagenen Gesindel, wobei er vergißt, daß ihn selbst ein guter Teil der

Schuld trifft. So schändlich stumpft unter Umständen der Indeterminismus das Gewissen ab! — Freilich müssen wir auch sofort betonen, daß der ethische Gesamtzustand keineswegs als Funktion der materiellen Verhältnisse verstanden werden darf, sondern daß auch hier in der Volksseele, wie früher in der Individualseele die geistige, bewußt psychische Kausalität den Primat beanspruchen darf. Nicht selten findet sich sittlicher Wohlstand bei ökonomischer Misere und häufig ergibt die Vergleichung zweier Ortschaften mit stark verschiedenen Lohnverhältnissen im Falle größeren Einkommens eine unvergleichlich viel größere Summe von Liederlichkeit, roher Sinnlichkeit, Hoffart, infolgedessen auch unverhältnismäßig mehr Elend und Jammer.

Die größere Verantwortlichkeit, welche der Determinismus dem Staate zuwälzt, gebietet ihm somit, zu sorgen für ausgiebiges Licht und hinreichende Luft, gutes Trinkwasser und geeignete Abzugskanäle, öffentliche Anlagen als Gärten der Armen und Spielplätze für die Kinder, Wälder in der Nähe der Städte, Brunnen, die den Besuch des Wirtshauses überflüssig machen und zum Genuße der mitgebrachten Viktualien einladen. Der Staat trifft prophylaktische Maßregeln gegen die Ausbeutung der Arbeitskräfte, indem er einen Maximalarbeitstag festsetzt, er sorgt nach Kräften für den Schutz des Familienlebens, indem er eine übereinstimmende Mittagspause ansetzt, die es wenigstens den meisten Arbeitern ermöglicht, die Hauptmahlzeit im Schooße der Familie einzunehmen. Er beschirmt die Sonntagsruhe und verbietet moralfeindliche Veranstaltungen. Auf diese Weise erzieht er seine Bürger zu immer größerer Freiheit, und was einst durch die härtesten Zwangsmittel nicht zu erreichen war, gelingt mehr und mehr durch die Befreiung der den einzelnen von Natur innewohnenden guten Triebe. Die Kunst des Determinierens ohne Zwang auszuüben stiftet so unendlichen Segen. Und so treibt der Determinismus mit Gewalt jenem Ideale Hegels entgegen, dem Staat als Wirklichkeit der sittlichen Idee.

Eine weise Staatspädagogik, die allein in der sittlichen Befreiung und Beglückung der einzelnen Bürger ihre vornehmste Aufgabe erblickt, übt notwendig einen mächtigen Einfluß auf die Stellung der einzelnen zur Rechtssphäre aus. Freiwillig, nicht willkürlich unterwirft sich jeder Wohlgesinnte einer rechtlichen

Norm, welche mit seiner sittlichen Überzeugung übereinstimmt. Aber allerdings gelangen wir im endlichen Entwicklungsprozeß der Menschheit niemals an einen Punkt, an dem alle sich vom Friedensszepter der gesetzlichen Ordnung leiten ließen. Die therapeutische und korrigierende Aufgabe des Staates bleibt daher neben der hygienisch-prophylaktischen zu Rechte bestehen. Wie verhält sich nun der Determinismus zur Strafjustiz? Wir finden die Antwort auf diese brennende Tagesfrage sehr leicht aus den Nachforschungen, die wir oben anstellten. Das frühere Strafrecht definierte meistens ähnlich wie Holtzendorf: Strafe ist „die notwendige Rechtsfolge des Verbrechens, die Betätigung und Herstellung des allgemeinen staatlich gewährleisteten Willens gegen den schuldhaften Widerspruch der Willkür."[1]) Sowohl das übliche Strafmaß, als der Strafvollzug bewiesen indeterministische Voraussetzungen. Die Strafe erschien als Sühne und trug somit retrospektiven Charakter. Zu welchen Schwierigkeiten und Ungeheuerlichkeiten dies führt, haben wir ausführlich dargestellt.[2]) Es ist ein häßliches Schauspiel, wie heute der Inkorrigierte immer und immer wieder aus dem Gefängnis entlassen, d. h. eben seinem moralisch kranken Willen überlassen wird, weil leider die Gefängnisse durchaus nicht immer die moralischen Kräfte eines Menschen wesentlich zu heben geeignet, und keine Rechtsmittel vorhanden sind, den Unverbesserten zurückzuhalten. Ominös klingen schon die Namen der in vielen Ländern bei progressiv ansteigenden Delikten verhängten Maßregeln, nämlich die Gefängnis-, Arbeitshaus- und Zuchthausstrafe. In der ersten dieser Bezeichnungen ist der Gedanke der Leidzufügung offenbar. Soll nun etwa das „Arbeitshaus" die Arbeit als vermehrtes Leid darstellen? Sie ist es allerdings für viele Träge; allein ist es nicht eine Entwürdigung der Arbeit und höchst unpädagogisch, daß sie als Sühnemittel ausgegeben wird? Das Zuchthaus endlich dient durchaus nicht in erster Linie der Zucht, sondern vielmehr der Züchtigung, man denke nur an die unheimlichen Zellen mit ihrem geringen Licht und den schauerlich kahlen Mauern. Wie soll da der Wille zum

---

[1]) Holtzendorf, Art. „Strafarten" in Bluntschlis Deutsch. Staatswörterbuch.

[2]) S. o. S. 179 ff., 211.

Guten, die Freude an und Sehnsucht nach der Rechtschaffenheit emporkeimen? Ein klein wenig Psychologie würde die Juristen belehren, daß die Furcht wenig moralische Kraft verleiht. Wir brauchen nur an die Strafprozeduren des Mittelalters zu erinnern. Als die schauerlichsten Verstümmelungen an Nase, Ohren, Zunge usf. an der Tagesordnung waren, die Falschmünzer in siedendem Öl gekocht und den Hochverrätern die Eingeweide herausgerissen und verbrannt wurden, wies die Kriminalität eine weit höhere Frequenz auf, als in humaneren Zeitaltern.

Der christliche Determinismus redet zur Milde, zum Mitleid, zur Liebe. Er will nichts wissen von einer Rache des Staates, so wenig als des einzelnen oder einer unendlichen Weltordnung. Er will heilen, helfen, bewahren, retten. Er huldigt dem Grundsatze, „daß man niemandem, sei er Mensch oder Tier, gesund oder krank, ehrlich oder Verbrecher, mehr Übles zufügen solle, als notwendig ist.“ [1]) Soll der Staat ein grausamer Wütrich sein in der Mitte zwischen dem gnädigen Gott und dem umsonst dem Feinde vergebenden Menschen? Der vielfach gehörte Vorwurf von indeterministischer Seite, der Verbrecher werde mit dem Kranken auf eine Stufe gestellt, zeugt nicht sowohl von sittlichem Ernste, als häufig von roher, unbarmherziger Gesinnung. Statt daß man sich freut, einen Menschen, der wegen seiner bösartigen Gesinnung objektiv unglücklich genug ist, teilweise entlasten zu können, sofern die verbrecherische Handlung nicht in den Tiefen des Charakters wurzelt, oder der verdorbene Charakter selbst über sich hinausweist, fühlt man sich unbefriedigt, wenn dem Verbrecher nicht das Fürchterlichste zugefügt wird, ja manche mißgönnen ihm sogar den lebenslänglichen Kerker mit seinen Entbehrungen und Qualen! Daß in solchen Verbrechen stets eine Kollektivschuld vorliegt, ist ihnen Nebensache! Auch vergißt man, daß selbst die Urkunden des Christentums die Sünde sehr oft als Krankheit bezeichnen, daß sie selbst den Heilandsnamen als herrlichste Benennung des Erlösers erachten.

Aber auch die mildeste Behandlung des Verbrechers wird vor äußerst schmerzhaften Operationen nicht zurückschrecken dürfen. Wo eine freundliche Korrektion fruchtlos bleibt, wird eine

---

[1]) Bleuler, Der geborene Verbrecher S. 73.

strenge Pädagogik an ihre Stelle treten müssen, sofern und so lange irgend noch Hoffnung auf Besserung vorhanden ist. Und so scheuen wir denn auch vor unbestimmt langem, unter Umständen sogar lebenslänglichem Freiheitsentzug nicht zurück, wo nur durch diese schroffe Maßregel der Unglückliche und die Gesellschaft vor schwerem Nachteil behütet und um ein gebessertes Glied bereichert werden kann.[1]) Die richtige Bemessung der Strafe hat aber immer mit enormen Schwierigkeiten zu rechnen, da die Beurteilung wirklich eingetretener und nachhaltiger Besserung nicht leicht ist. Ich betone jedoch ausdrücklich: Nicht der Determinismus als solcher entscheidet, kann er doch ebensowohl mit entsetzlicher Härte (Lombrosos erste Periode), als mit äußerster Milde verbunden sein (vergl. das Strafverfahren in Elvira).

Noch an einem andern Orte dürfte das Strafrecht durch den Determinismus beeinflußt werden. Das bisherige Strafrecht hält sich fast nur an den Täter selbst. Und doch muß sich ein normales sittliches Gefühl wahrlich dagegen auflehnen, daß etwa der Mörder der Kaiserin Elisabeth allein die ganze fürchterliche Schwere seines Verbrechens tragen muß, während sein elender Vater, der sich aus dem Staube machte, die liederliche Dirne, die ihn auf einer Gartenbank gebar, die anarchistischen Freunde und Berater, kurz alle andern Faktoren des Meuchelmordes straflos ausgehen! Die Macht der Verführung wird somit viel höher eingeschätzt und bestraft werden müssen.[2])

So greifen vorbeugende und ausbessernde Tätigkeit in einander über. Das Ideal ist jederzeit dies: die gefährlichen Wildbäche einzudämmen, dann wird es selten notwendig sein, die weggerissenen Brücken und Überreste zertrümmerter Häuser aufzufischen. Sollte der Determinismus, geleitet von brüderlicher Liebe, eine Gefahr der öffentlichen und privaten Moral bedeuten? Ist er nicht vielmehr die mächtigste Triebfeder zur Förderung eines universalen Reiches der Liebe?

---

[1]) Vergl. Garofalo, La Criminologie, S. IX ff.

[2]) Matth. 18[6] enthält erst in dieser Beleuchtung, in welcher der Sühnegedanke verschwindet, seinen vollen Sinn.

Kap. 20. Die Folgen des Indeterminismus und Determinismus für die Religion.

Auch um die Folgen der indeterministischen und deterministischen Theorie für das religiöse Bewußtsein anzugeben, ist es durchaus notwendig, an der oben durchgeführten Unterscheidung zwischen reinem und konkretem Determinismus festzuhalten.[1] Der Gedanke: „Eine irgendwie beschaffene höhere Macht lenkt meinen Willen nur bis zu einer gewissen Grenze“ ist ebenso unpraktisch wie der andere: „Sie leitet mein Wollen bis in's einzelne.“ Keiner dieser Gedanken vermag eine Wahl zu erleichtern.

Aber auch jetzt wieder ändert sich die Situation augenblicklich, sowie die beiden Freiheitsauffassungen auch nur den bescheidensten Inhalt empfangen, sei es, daß die höhere Macht, sei es, daß der menschliche Wille mit qualitativen Merkmalen ausgestattet werden. Dies ist regelmäßig der Fall beim Fatalismus, dessen Wesen durchaus nicht, wie etwa angegeben wird, im Glauben an ein mit unwiderstehlicher Macht ausgestattetes blindes Schicksal, sondern in der Vorstellung beruht, die menschlichen Willensakte haben keinerlei Einfluß auf die zukünftigen Ereignisse. In dem Worte Gamaliels z. B.: „Ist dieser Rat oder dieses Werk von Menschen, so wird es vernichtet werden, ist es aber von Gott, so könnet ihr sie nicht vernichten, damit ihr nicht sogar als Kämpfer wider Gott erfunden werdet“[2], haben wir es nicht mit reinem religiösen Determinismus zu tun. Wir haben hier genau das Gegenteil des oben[3] erwähnten Falles vor uns. Dort war die einem Unfreien zugerufene Rede: „Du bist frei“ falsch als Seinsurteil, doch richtig per effectum. Gamaliels Ausspruch: „Du bist unfrei“ dagegen trifft vollständig zu als Beschreibung einer Wirklichkeit, als praktische Regel aber und in seiner konkreten Anwendung führt er zu religions- und moralfeindlichen Konsequenzen, zu absolutem Quietismus, sodaß der Besitzer eines brennenden Hauses ruhig dem Feuer zusehen würde

---

[1] S. o. S. 356 f.
[2] Act. 5_{38}.
[3] S. 359.

in der Erwägung: „Ist es Gottes Wille, daß mein Eigentum zerstört werde, so wird er sein Vorhaben ausführen, auch wenn ich mich beeile, zu löschen. Will er es bewahren, so führt er seinen Plan aus, auch wenn ich ruhig sitzen bleibe." Ebenso aber ruft diese Erwägung fanatische Tatkraft hervor; man denke nur an die Jugendgeschichte des Islam. Doch welches konkrete Element kam denn zum reinen Determinismus hinzu? Nichts anderes als der Gedanke, daß Gottes Wille gänzlich über die menschlichen Willen hinaus regiere und gegenüber ihnen vollständig gleichgültig sei. Und so wird denn dieser ganz falsche Gedanke zum Motiv des Handelns eingesetzt.

Ein gesunder religiöser Determinismus wird ganz anders reflektieren. Er wird sagen: Alles, was geschieht, ist von Gott geordnet, daher auch mein Denken und Dichten, Tun und Lassen. Nun aber bin ich ein wollendes Wesen und muß mich als solches von Motiven leiten lassen. Auch dieses Wollen ist von Gott geschaffen; leider aber hilft mir diese Einsicht gar nichts, um den Inhalt meines Willens mit Zielen zu erfüllen. Da ich mir folglich vorstellen muß: Gott will, daß ich will! und daraus schließen muß, die Verwirklichung des göttlichen Willens gehe durch die Form meiner freien Willensentscheidung hindurch, so bleibt mir gar nichts übrig, als den Gedanken an die absolute Abhängigkeit von Gott im Augenblicke des Handelns beiseite zu stellen, da ja das Wollen prospektiver, die Frage nach der Dependenz retrospektiver Natur ist. Gamaliels Satz ist deswegen unfromm, weil er das menschliche Wollen aus dem göttlichen Ratschlusse ausschaltet und lieber dualistisch-deistisch eine Menge mirakulöser Eingriffe Gottes erwartet, um trotz der indeterminierten menschlichen Störungen der gottgeordneten Naturvorgänge an das gewünschte Ziel zu gelangen, als daß er die psychologisch so leicht verständliche Form des freien Wollens als gottgewirkt anerkennte. Erst die Vorstellung eines konkreten Verbundenseins zu irgend einer Handlung gibt dem Willen kräftigen Anstoß, wobei der Wert des Fatalismus davon abhängt, ob der Wille Gottes ethisch hochstehend gedacht werde oder nicht. Jedenfalls aber beruht der Fatalismus als solcher auf einem Irrtum, nämlich der Verwechslung eines Seinsurteils mit einem praktischen Urteil.

Jetzt verstehen wir auch vortrefflich den locus classicus des religiösen Determinismus, der unberechtigter Weise ebenso oft für den Indeterminismus, wie für den Fatalismus in Anspruch genommen wurde, oder sogar eine Antinomie enthalten sollte. Die Stelle lautet: „. . . . mit Furcht und Zittern seid tätig für eure Rettung: denn Gott ist der, der in euch wirkt sowohl das Wollen, als das Wirken, nach seinem Wohlgefallen.“[1]) Nur wer den Unterschied zwischen religiösem Determinismus und Fatalismus nicht versteht, kann über die Auslegung auch nur einen Augenblick verlegen sein. Der erste Satz enthält einen Imperativ, der zweite ein Seinsurteil. Jener wendet sich an das wollende, dieser an das urteilende Subjekt. Im Augenblick des Wollens sieht das Subjekt nicht rückwärts auf die Kette der Bedingungen, welche seine gegenwärtigen Dispositionen schufen, sonst könnte es nicht wollen. Es vermag also auch nicht auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzugehen. Es muß Motive *vor* sich haben und weiß bei der Wahl in unserem Falle nichts von Zwang: allein wir wissen längst, daß damit über die Undeterminiertheit nichts ausgesagt ist. *Folglich greift der Imperativ das dogmatische Urteil nicht an. Und ebensowenig wird er von letzterem im Rücken angefallen.* Das Seinsurteil verkündet allerdings die absolute Kausalität Gottes: allein wird damit die *relative* Ursächlichkeit des Individualwollens, welche aus den uns bekannten Gründen dem Selbstbewußtsein als *absolute* (fälschlich) charakterisiert ist, ausgeschlossen? Besagt es: Das Bewußtsein der Spontaneität ist eine gänzliche Illusion? Behauptet es: Ob ein Individuum will, oder nicht will, kommt auf dasselbe hinaus? Da nichts von alledem zutrifft, besteht auch nicht die allerkleinste Spannung zwischen den beiden Sätzen. Auch ihre enge Verbindung durch „denn“ wird nun deutlich. *Paulus* will lediglich die Aufforderung durch einen konkreten Determinismus verstärken und wirksamer gestalten. Wollet! ruft er, und indem er die Anwesenheit des Willens bereits voraussetzt, fährt er, den Imperativ erklärend, fort: Bedenket, daß der, der den guten Entschluß in euch gewirkt hat, Macht hat, auch die zur Ausführung

---

[1]) Phil. 2 12b—13.

erforderliche Kausalität zu verleihen, ist er doch der Urquell aller Kraft!

Nachdem uns auf diese Weise der Begriff des religiösen Determinismus im Gegensatze zum Fatalismus klar geworden, verfolgen wir seine notwendigen Wirkungen auf die Religionsform, die wir als die ideale anerkennen, die christliche.

I. Die allgemeine Beschaffenheit der indeterministisch oder deterministisch bedingten christlichen Frömmigkeit.

Da im religiösen Bewußtsein stets eine ideal charakterisierte Wirklichkeit ausgesagt wird, mußten die Unterschiede beider Willenstheorien hinsichtlich ihrer Wirkungen auf die Ausgestaltung der religiösen Überzeugungen teilweise schon bei der Analyse der religiösen Bewußtseinsinhalte zur Sprache kommen. Wiederholungen sind daher nicht ganz zu vermeiden.

Indem der Indeterminismus dem Menschen eine von Gott unabhängige Selbsttätigkeit zuschreibt, empfangen die sämtlichen religiösen Erfahrungen eine gewisse Unentschiedenheit, indem nicht von vornherein ausgemacht ist, wie weit sie auf göttliche, wie weit sie auf menschliche Tätigkeit zurückzuführen sind. (S. 190, 199 f.)

Der religiöse Determinismus betrachtet alle idealen Inhalte des Bewußtseins, welche mit seiner Gottesidee übereinstimmen, als direkte Wirkungen Gottes. Alles gute Wollen ist ihm Geschenk. Die populäre Vorstellung, nur die wertvollen Inhalte des Bewußtseins stammen von Gott, die wertlosen dagegen aus den Tiefen des Ich oder einer finstern Macht, hat sich uns als unhaltbar erwiesen, weil ja, wenn das Gute Gottes Werk allein ist, für den Menschen nur entweder die Möglichkeit des Nichtstuns, also unter Umständen der Unterlassungssünde, oder der Tatsünde übrig bliebe.[1] Der Determinismus wird daher auch die Sünde sub specie aeterni betrachten, aber nichtsdestoweniger, ja gerade darum als ein Nichtseinsollendes, Furchtbares, das zwar kausal letztlich in Gott begründet liegt und ebenso teleologisch auf Gottes Absichten zurückzuführen ist, aber nur eine vorübergehende Mission zur Erfüllung der höchsten Heils-

[1]) S. o. S. 203, 221.

gedanken zu tragen hat.[1] In der Regel freilich bezieht auch der religiöse Determinist die Sünde nur auf die Urheberschaft des Menschen. Das normale Verhalten beschreibt vortrefflich Luther in einer Weise, welche die gewaltige Überlegenheit des religiösen Determinismus klar ans Licht setzt: „Niemand lasse den Glauben daran fahren, daß Gott durch ihn eine große Tat tun will. Du mußt ohne alles Wanken und Zweifeln Gottes Willen über dich ins Auge fassen und fest glauben, daß Er auch mit dir große Dinge tun will. Solch Glaube ist lebendig, der dringt durch und ändert den ganzen Menschen, der zwingt dich zur Furcht, wenn du hoch stehst und läßt dich getrost sein in der Niedrigkeit . . . Dieser Glaube vermag alles und besteht allein, erfährt auch göttliche Taten an sich und kommt dadurch dazu, Gott zu lieben und zu loben.“[2]

II. Die Bedeutung der Indeterminismus oder Determinismus für die Stellung des Christen zur Welt.

Jenen schwächlichen Vermittlungsversuchen des Indeterminismus gegenüber, welcher die göttliche Allmacht und Allgegenwart mit seiner Freiheitslehre versöhnen wollte, steht der Determinismus in wahrhaft erhabener Größe da. Nachdem wir bereits ausführten, zu welchen Fußangeln der Gegner seine Zuflucht nehmen muß, um den einen oder andern Kurzsichtigen gefangen zu nehmen,[3] bleibt uns wenig zu sagen übrig. Allgemein sollte doch zugegeben werden, daß das liberum arbitrium auch in der verschämtesten und unschuldigsten Gestalt zum Begriff der göttlichen Allmacht einfach nicht stimmt.[4] Auch darin hoffen wir auf die

---

[1] Die alte reformierte Theologie führte gute und böse Regungen im Menschenherzen auf die Wirksamkeit des göttlichen Willens zurück, unterschied aber inkonsequent eine voluntas efficax, die für das Gute geradezu efficiens ist, von der voluntas (ebenfalls efficax, aber doch nur) permittens oder praeordinans. (Schweizer, Die Synthese des Det. u. der Freiheit in d. ref. Dogm. Theolog. Jbb. VIII, S. 175 f.)

[2] Lebende Worte und Werke, II. Bd. Martin Luther. Auszüge, gewählt von Fritz Bredow. Düsseldorf und Leipzig. S. 11.

[3] S. o. S. 196 f.

[4] S. o. S. 197.

Zustimmung aller lebendig Frommen rechnen zu dürfen, daß ein Weltplan, nach dem sich Gott auf allgemeine Leitlinien beschränkte und den einzelnen es überließe, so oder so zu handeln, mit der providentia specialissima nicht zu vereinbaren wäre. Gott müßte mindestens an Millionen Punkten fort und fort die Kette der geschlossen Kausalität durchbrechen, und zwar erst noch so, daß die Menschen es nicht einmal merkten. Dabei ginge der indeterministische Wille verloren und entpuppte sich, da seine vorgeschützten Merkmale trügen, als Schein. Nimmt man aber den independenten Willen als Wirklichkeit an, so muß der Mensch, wie oben ausgeführt, hangen und bangen in schwebender Pein, ungewiß ob jenes Unrecht, das ihm durch freien Entschluß eines Andern bereitet wird, auch wirklich von Gott gewollt sei, oder außerhalb seines Willens liege, ob Gott auch zur rechten Zeit ein Wunder, so groß wie das im Tale zu Ajalon,[1]) ja noch viel größer, tun werde, ob ihm auch meine kleinlichen Anliegen nicht zu niedrig sind usw. Der Determinismus weiß, daß auch das winzige Erlebnis im Ratschlusse Gottes beschlossen liegt, er allein leugnet konsequent jeglichen Zufall.

Und damit befriedigt er allein die höchsten Bedürfnisse des religiösen Gemütes gegenüber der Welt, wie auch er allein die edelsten daraus entspringenden religiösen Tugenden entfaltet.

Welche Tugenden in erster Linie gemeint sind, zeigt das folgende Schema, in welchem wir nur die vier Hauptformen niederlegen:

	Aktiv	Passiv
Retrospektiv	Dankbarkeit	Trost
Prospektiv	Eifer zur Verwirklichung der göttlichen Ziele	Gottvertrauen

Von der Allweisheit und Allwissenheit Gottes aus ist gleichfalls nicht viel beizufügen. Nur ist selbstverständlich, daß wir die Weisheit eines Gottes weit höher einschätzen, wenn dieser sich nicht veranlaßt sah, das Recht zu Millionen nachträglichen Korrekturen sich vorzubehalten. Alle die vielen Mängel des Welt-

[1]) Jos. 10_{12}.

alls erscheinen nun nicht mehr als Produkte zufälliger Ereignisse, sondern vom Standpunkt des Menschenwillens aus als genau zubemessene Pensa in der Hochschule Gottes. Die Herrlichkeit des Heilens ist dabei die schönste Rechtfertigung der Krankheit, wie die holdselige Mutterliebe alle Fragen, welche die Angst vor den Gefahren der Geburt und die Wehen während dieses Vorganges stellen, mit einem innigen Kuß auf die Stirne des Neugeborenen für immer zum Schweigen bringt. Dieser Glaube bedarf zu seiner Bekräftigung nicht der Wunder im Sinne der Verschiebung der allgemeinen Naturgesetze, weil ihm alles ein Wunder im Sinne des Mirabile ist. Er lächelt über den Mirakelglauben, der in merkwürdiger Verblendung übersieht, daß bei der Berufung auf jene seltenen außerordentlichen und auffallenden Begebenheiten doch augenscheinlich die numerisch überwiegenden alltäglichen Ereignisse folgerichtig nicht in dem nämlichen Sinne göttlich sein können, und damit der Glaube an Gottes allweises Handeln verunmöglicht ist. Daher wird im Determinismus die ganze Stellung zu Gott viel inniger: Der Fromme vertraut viel unmittelbarer und vollständiger dem Allweisen und Allwissenden. Was hätte er ihm auch zu verbergen? Nur hier finden wir die sengende Dürre der jüdischen Gesetzesreligion mit ihrem fernen Gotte und die Anämie des älteren Rationalismus mit seiner Transzendenz Gottes überwunden.

Etwas einläßlicher wollen wir uns auf den Begriff der göttlichen Vollkommenheit einlassen, weil unseres Erachtens hier die theologische Arbeit viel energischer als bisher einsetzen sollte. Die landläufige Gotteslehre sucht via causalitatis zum bedingten Gegebenen ein Unbedingtes und behängt dieses Absolute mit einer Menge von Bestimmungen, die sie via eminentiae und via negationis auflas.[1]) So schuf der Mensch in der Tat, wie Feuerbach sagt, Gott nach seinem Bilde, nur daß es in besten Treuen geschah. Gott figurierte als eine Art himmlischer Übermensch: das Bild des Menschen wurde an den Himmel geworfen und ins Unermeßliche vergrößert. Dabei dachte man sich den vollkommenen Gott an der Spitze der Weltentwicklung stehend, wobei offenbar die

---

[1]) S. o. S. 202.

Schaffung des chaotischen Universums, der unter unsäglichen Leiden sich entfaltenden organischen Reihe, des aus tierischer Roheit aufsteigenden Menschen als ungeheurer Rückschritt zu denken ist, da ja als höchstes Ziel der Zukunft doch nur wieder jener Anfang gedacht werden kann.[1]) Offenbar stammt diese Vorstellungsweise (wie die vom Paradiese) aus einer Zeit, da der neuere Entwicklungsbegriff noch nicht geboren war.

Wir verlangten dem gegenüber eine aktuelle Gottesidee, welche ausginge von dem Gedanken, daß Gott als das Beste wollend nicht wählen könne, aber als wollender doch Gegensätze, nämlich ein gegenwärtiges Unvollkommeneres und ein zukünftiges Besseres in sich tragen müsse. Es handelt sich auch hier für uns nicht um religionsmetaphysische Spekulationen. Wir möchten uns nur gerne vor einem Odium bewahren, welches wir nicht zu verdienen glauben: dem des Pantheismus.

Bekanntlich bezichtigen alle Indeterministen den Gegner des Pantheismus, d. h. jener Theologie, welche das Weltall und Gott identifiziert. Das religiöse Bewußtsein weicht indessen vor dieser Gleichsetzung erschrocken zurück: Wie? Das All, dieser unförmliche Koloß mit den vielen ungelösten Aufgaben, dem Chaos der widerstreitenden Kräfte, dieses Ungetüm, das uns des Nachts mit seinen tausend blitzenden Augen so fragend ansieht und des Tags so viele Millionen Bilderrätsel uns aufgibt, soll Gott sein? Unter den Füßen das glühende Chaos des Erdinnern, einige Meilen über uns in den blauen Fernen, die wir einst als die Gefilde der Seligen betrachteten, eine starrende Kälte, kurz, in den dünnen Kugelmantel der Atmosphäre gebannt, wären wir rings umgeben von Gott, den Teilen Gottes? Im Begriffe Gottes liegt doch stets der des Ideals, und diese Wirklichkeit vor uns ist so unvollkommen. Ist das Pan der Theos, so dünkt uns schon der Name des Pantheismus eine Blasphemie.

Übrigens wäre das, was unsere beiden Augen, unterstützt von Brillen und Teleskopen wahrnehmen, unsere Ohren hören, unsere Fingerspitzen betasten, kurz die Welt unseres augenblicklichen Erkennens noch keineswegs das All, die ganze Wirklichkeit, so wenig als der Faust, der sich räuspert und spuckt, der ganze

---

[1]) 1. Kor. 15 28.

Faust, oder Kant, der in Begleitung des biedern Lampe, mit dem Regenschirm lustwandelt, der ganze Kant ist. Da reden viele von einem All und verstehen darunter so ein bißchen Momentaufnahme mit höchst trüben Linsen, durch welche die feineren, geistigen Lichtstrahlen nicht einmal eindringen können! Da sprechen sie von einem All, und denken dabei an eine Einheit, die erst post spectaculum in meinem Bewußtsein eine Existenz als nachhinkendes Geschöpf empfangen hat und sonst nirgends existiert!

Mit diesem Pseudo-Pantheismus, der wegen der Minderwertigkeit seines Gegenstandes gar keinen Gottesbegriff enthält, kann das religiöse Bewußtsein niemals etwas zu schaffen haben. Dagegen kann es sich zufrieden geben, wenn der Stamm „θεός" in „Pantheismus" adjektivisch gedacht wäre, etwa wie Joh. 1,1 [1]), und demgemäß das All als göttlich gedacht würde. Allein dann hätten wir noch immer einen Pantheismus ohne einen Gott, und auch der Sprachgebrauch wollte sich uns nicht gerne fügen.

Wir halten daran fest, daß Gott als Einheit gegenüber der Vielheit, als Grund gegenüber der Erscheinung, als Ideal gegenüber der phänomenalen Unvollkommenheit, als Geist gegenüber der empirischen Sinnlichkeit zu denken sei. Der Nachweis, wie diese Postulate metaphysisch auszubauen seien, gehört nicht hierher. Wir weisen nur auf einige Zentralpunkte. Wenn wir Gott als Ideal denken müssen, so ist damit nicht gesagt, daß die Ideälchen, die wir uns konstruieren, nun auch die höchsten Ideale repräsentieren. Auch das Ideal setzt das relativ Unvollkommene seinem innersten Wesen nach voraus und behauptet keineswegs, daß in jedem Zeitpunkt die superlativen Werte schon da seien, sodaß es zur Untätigkeit verdammt wäre. Die Unbeweglichkeit gehört entschieden nicht zu den religiösen Ansprüchen an Gott, sondern nur die Unveränderlichkeit der Gesinnung. Ebensowenig gehört das Wahlvermögen zu den Attributen, welche der Gläubige für seinen Gott fordert, ist doch Gott der, welcher nur das Beste will. Endlich können die Gegensätze in Gott nicht fehlen, weil, wie wir sahen, sonst das höchste Wollen in Frage gestellt wird. Da wir im Unterschiede von Lotze ein Wollen ohne Wahl von

---

[1]) „θεὸς ἦν ὁ λόγος." Vgl. Holtzmann, Handkomm. z. n. Test. Bd. IV.

Anfang an zugaben,[1]) bereitet uns dieser Punkt keine Schwierigkeiten. Ist der Unterschied zwischen einer Theologie, welche Gott als geistigen Willen anerkennt und als Einheit in re bestimmt, und dem Pantheismus nicht augenscheinlich? Noch breiter wird die Kluft bei der Betrachtung der sittlichen Prädikate Gottes.

III. Die Bedeutung des Indeterminismus und Determinismus für die Stellung des Christen zu den religionsethischen Tatsachen.

Das Sittliche ist immer an das Personenleben gebunden. Will somit das religiöse Bewußtsein Gott als ideale Verwirklichung der sittlichen Forderungen betrachten, so wird es ihn notwendigerweise persönlich denken müßen. Der Determinismus hätte an und für sich dagegen um so weniger einzuwenden, als er ja auch die menschliche Persönlichkeit von Gesetzen geleitet werden sah. Dagegen erheben sich gegen die gewöhnliche Anthropomorphisierung Gottes große Bedenken, da Gott nicht zum Bösen versucht werden kann, daher den sittlichen Konflikten nicht ausgesetzt ist, da ferner das Böse selbst nur auf ein der höchsten Norm untergeordnetes Subjekt bezogen gedacht werden kann. Ob Gott der Charakter einer „Persönlichkeit“ beizulegen sei oder nicht, läßt sich von der Diskussion des Freiheitsproblemes aus nicht feststellen. Der Streit hat für uns trotz seiner enormen Wichtigkeit so lange wenig Interesse, als man sich so wenig darum kümmert, was unter der Persönlichkeit denn eigentlich zu verstehen sei.

Entgegen der nominalistischen Scholastik ergibt der deterministische Gottesbegriff eine gereinigte Auffassung der göttlichen Heiligkeit und damit zugleich die unendlich viel höhere Würde des Sittlichen. Liegt es nämlich in der Hand Gottes: irgend eine Handlung nach Willkür gut oder auch böse zu nennen, so werden die sittlichen Grundbegriffe, ob auch scheinbar aus Gott stammend, doch tatsächlich zufällig, indem dieser Grund selbst dem Zufall unterworfen wird.[2]) Die Geschichte der christlichen Sitte zeigt

[1]) S. o. S. 119 f. Auch die Orthodoxie nahm Spannungen in Gott an.

[2]) Allerdings räumen die wenigsten Indeterministen diese Fähigkeit Gott ein. Und doch ist auch die sittliche Indeterminiertheit Gottes nur ein Korrelat zu der des Menschen. Wird Gott nicht durch sein Wesen mit Notwendigkeit

denn auch, welche Früchte diese Morallehre zeitigte, als analog dem willkürliche Sittenwerte prägenden Gotte die Vikare Christi und ihre Organe auch sittlich verwerfliche Dinge für gut ausgaben. Die ethische Forderung der Autonomie wird damit selbstverständlich kassiert, und folglich die Heiligkeit Gottes vom Determinismus viel tiefer gefaßt.

Das nämliche ist der Fall in betreff der Sünde. Schon daraus, daß dieselbe ein Index der tatsächlichen Willensbeschaffenheit ist, und nicht bloß ein zufälliges Ereignis darstellt, das ebensogut hätte ausbleiben können, weil es nicht in einem fremden bösen Prinzip oder einem Geschöpf mit Teufelsfratze und Pferdefuß, sondern im Fleische, der sinnlich-selbstischen Natur des Menschen begründet ist, erscheint jedes begangene Unrecht in einem viel unheimlicheren Lichte. Wir erwarten dagegen den Einwand: Allein die Tragik der Sünde wird selbst aufgehoben, wenn sie ihren Ausgang in Gott nimmt und notwendig auftritt. Vor diesem Argument zieht sich selbst Hume feige zurück, und verbirgt sich hinter der Schürze einer Kirchenlehre, welche hier unentwirrbare Schwierigkeiten und selbst Widersprüche vorschützt. „Glücklich die Philosophie“, so ruft er mit Pathos aus seinem Versteck, wenn sie „die Unbesonnenheit ihres Eindringens in diese erhabenen Mysterien einsieht, . . . und mit angemessener Bescheidenheit zu ihrem wahren und eigentlichen Gebiete, der Untersuchung des gemeinen Lebens, zurückkehrt!“[1]) Aber wie? Ist es nicht tödlich beunruhigend, wahrzunehmen, wie die geraden Verlängerungen der Linien unseres Denkens sich nicht in einem Punkte schneiden, sondern vielmehr durch ihren notwendigen Fortgang unsre religiöse Überzeugung verwerfen? Wo bewußter Widerspruch, da herscht auch Zerrissenheit der Seele, nicht fromme Versenktheit in mystisches Schauen, Zerrissenheit für jedes normale wissenschaftliche Gewissen. — Wagen wir es daher, ob auch in Bescheidenheit, den göttlichen Ursprung der Sünde zu deuten! Wir behaupten: Die Provenienz aus Gott schwächt die Tragik der Sünde in keiner Weise ab, da ja der All-

determiniert, so bestünde kein Grund, warum er nicht auch seine Befehle willkürlich erlassen sollte.

[1]) Hume, Untersuchung über den menschl. Verst. 117.

heilige ihre Aufhebung selbst will. Wohl ist das Böse nur wirklich böse für uns Wollende — wie das Gute nach den vorhin gemachten Bemerkungen für den unversuchbaren Gott eine andere Bedeutung hat, als für den Menschen —, allein im Akte des sittlichen Sichentschließens kann dies nicht den geringsten Einfluß auf uns ausüben. Ist das Licht weniger hell, weil es nicht an sich, sondern nur in einem empfindenden Lebewesen besteht? Ist die Liebe weniger innig, weil sie mit der Arterhaltung zusammenhängt? Das wäre allerdings ein hölzerner Liebhaber, der im Augenblicke, da er seine Liebe gestände, über die naturwissenschaftlichen Prinzipien der Phylogenese nachsänne! Mag für die außenstehende Spekulation die Sünde tausendmal ein Negatives sein, für das wollende Subjekt ist sie positiv, so gut wie die Kälte trotz der nur quantitativen Verschiedenheit ihrer Veranlassung von derjenigen der Wärme für unsere Empfindung durchaus nicht negativ, sondern positiv ist. Dieselbe objektive Betrachtung, welche kausal die Sünde auf Gottes Ursächlichkeit zurückführt, weist sie teleologisch als etwas der Idee des Menschen zuwiderlaufendes nach und verstärkt so den Abscheu vor ihr.[1]) Die Allgemeinheit und organische Verbundenheit zum kollektiven Ganzen, welches die Individuen in sich schließen und festhalten möchte, vermehrt nur die Schrecklichkeit dieser metaphysisch nicht prinzipiellen und wesenlosen, praktisch so welterschütternden Macht. Doch während die Sünde selbst den Abscheu wachruft, wird der Sünder zum Gegenstande liebreichsten Mitleides.

Die Wirkungen des Indeterminismus und Determinismus auf die Vorstellungen von Gottes Gerechtigkeit liegen darin begründet, daß ersterer wegen seiner eingestandenen Ohnmacht gegenüber der künftigen Willensentwicklung und ausschließlichen Reflexion auf die Selbsttäterschaft des freien Willens die Sühne betont, während letzterer die prospektive Tendenz der inskünftigen Durchsetzung der sittlichen Normen in den Vordergrund stellt. Dabei ergibt sich die Notwendigkeit und empirische Wirklichkeit der Gnade als einer nicht im Konflikt mit der Gerechtig-

[1]) Das religionsphilosophische Problem ist hier, wie an manchem andern Orte die Synthese der theoretisch und der praktisch interessierten Begriffe, oder kurz: die Vereinigung der Gottesidee und des Gottesideals.

keit, sondern in prinzipieller Einheit mit ihr stehenden und sie komplementär ergänzenden Eigenschaft. Beide Prädikate stellen sich somit nur dar als die beiden Momente der auf das sittliche Leben bezogenen göttlichen Liebe.

Einige der nächstliegenden dogmatischen Konsequenzen hat uns das religiöse Bewußtsein selbst schon genannt.[1] Wir erinnern an die wichtigste von allen: die Überwindung der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung. Wir schließen daran einige andere Folgerungen in betreff mehrerer Lehren, die, wenn sie auch prinzipiell ganz andere Ursprünge hatten, doch von der Dogmatik aus dem Versöhnungsdogma hergeleitet wurden.

Ganz besonders kommt in Betracht die Christologie. Die ganze Auffassung des Werkes Jesu ist mit dem Falle der Stellvertretungslehre eine andere geworden. Das hohepriesterliche Amt Jesu besteht nunmehr darin, daß er in vollkommener Erfüllung seines Heilandsberufes der Gemeinde voranschreitet und durch seinen Tod ein Liebesopfer darbringt, welches heilsgeschichtlich von seiten Gottes als die größte Veranstaltung zu unserer Erlösung von der Macht der Sünde, von seiten Jesu als die größtmögliche Verwirklichung der menschlichen Pflicht erscheint und damit der Sünde die Maske abreißt und die höchsten sittlichen und religiösen Kräfte im Menschen wachruft. Das prophetische Amt ist erfüllt in der lebendigen Verkündigung des Evangeliums, welches die höchste Wirklichkeit den sehenden Augen und hörenden Ohren verkündet. Und endlich das munus regium wird verwirklicht „in der weltüberwindenden und weltbeherrschenden Macht des christlichen Geistes.“[2] („ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν“[3]).

Bezüglich der Lehre von der Person Christi ergeben sich nicht weniger tiefgreifende Änderungen, welche in der neueren wissenschaftlichen Theologie zum größten Teil bereits durchgeführt sind. Die Spekulationen über die Präexistenz Jesu verschwinden vollständig. Weder die paulinische Rede von Christus als dem himmlischen Menschen[4], noch die johanneische Logosspekulation kann mehr Billigung finden. Ebensowenig die Anschauung von

[1] Siehe oben S. 212 ff., 221 ff.

[2] Pfleiderer, Grundriß 164.

[3] 2. Kor. 3 17.

[4] Schmiedel, Exc. zu 1. Kor. 15 49.

der parthenogenetischen Entstehung Jesu, die lutherische Zweinaturenlehre in der Theorie von der communicatio idiomatum oder die reformierte in der These von der Personalunion. Das religiöse Bewußtsein fordert vielmehr von der Person Jesu nur das, was das Werk Jesu voraussetzt: Vollkommene Verwirklichung des religiösen Prinzips in vollkommener, idealer Menschheitsform.[1])

Indem so die Christologie in der religiös-ethischen, nicht physisch-metaphysischen Gottessohnschaft die Gott-Sohnschaft und damit das Trinitätsdogma hinter sich liegen läßt, verliert auch der heilige Geist den Charakter einer Hypostase und wird auf Gott selbst zurückgeführt. Gleichzeitig muß die Kirche eine ganz andere Stellung erlangen, da sie nicht auf ein (überdies geschichtlich anfechtbares) Wort, sondern auf den Geist der hohepriesterlichen, prophetischen und königlichen Wirksamkeit Jesu aufgebaut wird. Demnach wird sie wieder, was sie ursprünglich war, die Gemeinschaft derer, die Jesus als ihren Christus anerkennen, „die vom heiligen Geiste organisierte Heilsgemeinschaft und damit zugleich die objektiv-göttliche Heilanstalt, in welcher die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch Wort und Sakrament stetig vermittelt, durch diese Geisteswirksamkeit aber Gemeinschaft der Heiligen stetig erzeugt wird.“[2]) Und endlich empfängt die Lehre von den Gnadenmitteln der Kirche eine bedeutende Umgestaltung, indem Wort und Sakrament zu Instrumenten der Darbietung der göttlichen Heilsgüter an die Glieder werden und nur durch ihre Aufnahme ins religiöse Bewußtsein Kraft erlangen.

Wir mußten diesen Eilmarsch vornehmen, um die Grundlage für das Bedingtwerden der christlichen Frömmigkeit durch die Reflexion auf Indeterminismus und Determinismus zu gewinnen. Versuchen wir nun, diese Alterationen selbst in Kürze anzugeben. Es liegt auf der Hand, daß durch die angeführten Veränderungen des Gottesbegriffs die ganze persönliche Stellung zu Gott eine andere werden muß. Ein Gott, der den Schuldlosen das der Schuld äquivalente Strafmaximum leiden läßt und nicht ver-

[1]) Pfleiderer, Grundriß 158.

[2]) Lipsius, Lehrbuch der ev.-prot. Dogmatik 771.

geben kann ohne Lösegeld, darf keinen Anspruch mehr auf Liebe erheben und erschreckt durch seine furchtbare Strenge, die wir bei jedem Menschen sofort Härte, ja Grausamkeit nennen würden. Die Orthodoxie und ihre neueren Abschwächungen konnten die Antinomie zwischen Gerechtigkeit und Gnade nur durch Erdrosselung der letzteren aufheben: Gerade das, was das Spezifische der Erlösungsreligion ausmacht, die Gnade des Vatergottes, die umsonst dem Bußfertigen zu teil wird, wird im Prinzipe ausgerottet. Die Folgen liegen auf der Hand: Man fürchtet sich vor Gott und flieht ihn. An die Stelle kindlicher Ehrfurcht tritt gegenüber Gott die servile Furcht, statt des πνεῦμα υἱοθεσίας erfüllt das πνεῦμα δουλείας die indeterministisch gesinnten Gläubigen, die ihre Freiheitslehre auf Gott anwenden.[1]) Jenes totkranke Kind, das gefragt wurde, ob es gern in den Himmel käme und antwortete: „Ja, wenn nur Gott nicht zu Hause ist!“ hat in seiner ehrlichen Naivität der geheimen Stimme vieler Ausdruck gegeben. Und mancher ehrliche Pietist — ich habe selbst wiederholt den Versuch angestellt — gesteht uns ein: „Ich nehme meine Zuflucht lieber zu Jesus, weil Gott so heilig und gerecht ist!“ Darum beten so manche jahraus, jahrein abgesehen vom Unservater beinahe niemals zu Gott dem Vater, sondern zur zweiten Person der Trinität, weil sie der ersten oder gar der göttlichen Einheit mißtrauen, oder doch ihr mit geheimem Bangen gegenüberstehen. Und es kann ja nicht anders sein, wenn man Gerechtigkeit und Gnade wie feindliche Gegensätze auseinanderreißt und jene Gott, d. h. dem „eigentlichen“ Gott, wie der Mann aus dem Volke gerne sagt, oder Gott-Vater, letztere Jesu zuteilt. Gott ist da nicht mehr der Vater, der die Lilien kleidet und die Sperlinge nährt, ja selbst die Haare unseres Hauptes zählt, nein, vielmehr nach Zinzendorfs unschönem Worte der Großvater, der das Geschäft dem Sohne übergab. Was hätte wohl Jesus, ja sogar der Jesus des 4. Evangeliums dazu gesagt, wenn er geahnt hätte, daß man ihn einst zum Surrogat und erfolgreichen Rivalen Gottes machen werde! —

Der Determinismus sucht dem Geiste des Evangeliums gerecht zu werden. Er vermählt, wie wir sahen, Gnade und Ge-

---

[1]) Röm. 8_{15}.

rechtigkeit im Begriffe der höchsten Liebe und schafft damit die Basis zu einer viel innigeren und herzlicheren Stellung zu Gott, als der Indeterminismus ermöglichte. Er ruft mit dem Psalmisten: „Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, Gott, zu dir!“[1] „Wen habe ich im Himmel? Außer dir begehre ich nichts auf Erden.“[2] Und dieser Gedanke begleitet ihn bis an die Schwelle des Todes und erleuchtet die Dunkelheiten, welche eine unzulängliche Eschatologie übrig läßt, ja erzeugt, mit strahlendem Ewigkeitslichte. Wo ewige Höllenstrafen den starren Richtergott der altprotestantischen Kirchenlehre wiederspiegelten, da winkt uns freundlich die Lehre von der Apokatastasis (1. Cor. 15_{28}), der endlichen Allbeseligung. Und nur gegenüber rohen Naturen trifft zu jenes derbe Wort, das Otto Funke dem originellen Christoph Barth in den Mund legt: „Wer an die Wiederbringung nicht glaubt, ist ein Ochs, wer sie aber lehrt, der ist ein Esel.“[3] Der Determinismus schafft so die unerläßlichen Bedingungen zu der von Jesus verlangten Grundstimmung des Herzens zu Gott und damit zur Erfüllung des höchsten und vornehmsten aller Gebote: Der Liebe zu Gott aus vollem Herzen und mit allen Kräften;[4] denn dazu ist durchaus notwendig, daß die letzte Spur von Furcht vor Gott verschwunden sei.[5] Da aber Gott in seiner Liebe gerecht und ein hochheiliger Schirmherr der sittlichen Ordnungen bleibt, schließt die Liebe des frommen Deterministen die tiefste Ehrfurcht nicht aus, sondern ein, ja sie kann und muß sogar zur Furcht verwandelt werden für den Unbußfertigen, der sich zu Gottes Willen in bewußten Widerspruch stellt. Der Jünger Jesu aber wird durch die Liebe Gottes und zu Gott entflammt zum reinen Gottesdienst des Lebens. — An diesem Orte muß auch das Gebet zur Sprache kommen, trägt es doch stets die Signatur der Willenstheorie seines Erzeugers. Der indeterministische Beter geht aus von dem Gedanken der Willkür Gottes, den er zu seinen Gunsten zu stimmen

[1] Ps. 42_1.

[2] Ps. 73_{25}.

[3] O. Funke, Die Fußspuren des lebendigen Gottes in meinem Lebenswege S. 242.

[4] Mark. 12_{29}.

[5] 1. Joh. 4_{18}. „Furcht ist nicht in der Liebe“.

sucht: er gerät aber in Widersprüche und erweist sich als irreligiös: Wenn zwei sich bekriegende Völker um Sieg beten, so kann Gott doch gewiß nur nach seiner Gerechtigkeit entscheiden; überdies ist es einem solchen Gebet immer um die eigenen Wünsche und nicht um Gottes Ehre zu tun.[1]) Der Determinist geht aus von der Vorstellung der vollkommenen göttlichen Liebe, die weiß, was wir bedürfen, ehe wir darum bitten[2]), und will daher nicht, auf Gottes Schwäche rechnend, ihm etwas abzwingen. Er betet nicht aus Gewinnsucht, so wenig ein wohlerzogenes Kind den Eltern aus Eigennutz seine Liebe bezeugt, sondern aus tiefer Sehnsucht nach Gott selbst. Er will nach jenem schönen Worte den Anker des Gebetes nicht auswerfen, um den Felsen, Gott, zu sich heranzuziehen, sondern umgekehrt, um sich zum Felsen, in Gottes Nähe zu bringen. „Da te!" das herrliche Gebet Augustinus, diese abgekürzte Variante der dritten Bitte des Unservaters und des Gebetes von Gethsemane, ist darum der tiefste Ausdruck des Gebetes, und zeigt zugleich die volle Berechtigung und den Grund des *effizienten* Charakters des *Bittgebetes*, dessen Wirksamkeit aber immer psychologisch vermittelt ist.[3]) Daneben bleiben das Dankgebet, das Gebet in Form des Geständnisses, der Klage usf. völlig in ihrem Rechte.

Wir vernehmen im Geiste den Einwand: Du hast keinen Heiland, wenn du schon in Gott vollkommene Befriedigung zu finden glaubst! Wir weisen den Vorwurf zurück. Zunächst bedient sich die heilige Schrift dieses Ausdruckes häufig für Gott,[4]) ja sogar für Menschen, welche Retterdienste irdischer Art leisten.[5]) Außerdem gebührt Jesus dieser Titel darum, weil er, ob auch von Gott gesandt und gesalbt mit heiligem Geist und mit Kraft,[6]) in Ausübung seiner Ämter eben doch tatsächlich eine heilende Tätigkeit ausübt. Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben;

[1]) *Scholten* 178.

[2]) Matth. 6 8.

[3]) *Etter*, Gebet, Gebetserhörung und moderne Weltanschauung. Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz, Bd. XV, 222.

[4]) z. B. 2. Sam. 22 3, 1. Chron. 17 35, Ps. 17 7, 51 16, Luk. 1 48, 1. Tim. 1 1, 2 3. 4 10, Tit. 3 4, Judae 25 u. ö.

[5]) Richt. 3 9, 2. Kor. 13 5 u. ö.

[6]) Act. 10 38.

niemand kommt zum Vater, als nur durch ihn.[1]) In ihm ist die Gottebenbildlichkeit Fleisch geworden. Seine Liebe, sein ganzes Wesen stammt nicht aus ihm selbst, sondern von Gott. Er steht so wunderherrlich da, daß wir nie wagten, uns neben ihn zu stellen, obschon er auch uns die Bestimmung zu Söhnen, nicht nur zu Kindern Gottes vorhält.[2])

Allein trotzdem kann und will er Gott nicht verdrängen, zumal nicht im Gebet. Ein tieferes religiöses Gemüt wird stets so denken: Entweder ist Jesus ganz ebenso gnädig und huldreich, mächtig und allwissend wie Gott, oder er ist es nicht. Im ersteren Falle könnte ich mich ebensogut an Jesus halten, wie an Gott. Nun aber ist Gott mein Schöpfer und Vater, folglich halte ich mich an ihn, zumal auch Jesus also beten lehrt. Oder dann wäre Jesus nicht wie Gott, und dann werde ich mich erst recht an letzteren halten, denn daß der das Beste wollende Gott sich durch den in diesem Falle das weniger Gute wünschenden Jesus umstimmen ließe, ist ein unvollziehbarer Gedanke, und diese Zumutung wäre überdies unfromm.

Und so wird denn Jesus, um einen matten, aber doch guten Ausdruck zu gebrauchen, unser Vorbild, aber mehr als nur das! Er ist die Triebkraft unserer Seele, unser Gewissen, unsere religiöse Vitalkraft, unser Haupt, unser Leben. Dazu ist aber seine volle Menschheit durchaus notwendig, sonst lehrte er uns nicht, wie wir glauben, leiden, kämpfen, siegen können, sondern nur, wie ein andersartiges, göttliches es vermag, und wir wissen, daß die höchsten Benennungen des edelsten menschlichen Tuns auf ein solches Wesen nicht zutreffen würden. Es beanspruchte die höchsten Epitheta, nur dürften sie nicht solche sein, welche einem sittlich wollenden Wesen zukommen, da ein göttliches Leben niemals einen sittlichen Kampf darstellen könnte. Somit wäre die Herrlichkeit Jesu zu einem wunderbaren supranaturalen Phänomen, doch niemals zu einem menschlichen Wesen gehörig, und wir blieben doch ohne Vorbild und Ermutigung.

Wir glauben uns am besten durch eine Allegorie verständlich machen zu können. Ein Büblein hatte sich im Gebirge ver-

[1]) Joh. 14 6.
[2]) Matt. 5 9, 5 45, Luk. 6 35.

irrt und lief und lief, bis es müde mit wunden Füßen und erschöpften Kräften liegen blieb. Nebel stiegen aus der Tiefe, und im wehenden Mantel nahte der Sturmgott. Blitze zuckten, Donner ließ die Felszacken erbeben, dunkler ward es ringsumher, und der Knabe fing an zu weinen. Da nahte sich ein mitleidiges Murmeltier und flüsterte: „Sei ruhig, armes Kind! Die Hülfe, der Retter ist nicht ferne!“ Und die andern Murmeltiere riefen: „Ja, ja, so ist's!“ Und mit einemmale erscholl ein gewaltiges Brausen vom Himmel, ein Adler rauschte auf mächtigen Schwingen heran. Hoheit leuchtete aus dem scharfen Auge und die gewaltigen Fittige verrieten unermüdliche Kraft. Und er ließ sich nieder zu dem untröstlichen Knaben und sprach freundlich: „Komm, ich will dein Retter sein! Folge nur meinen Schritten!“ Und er setzte die spitzigen Krallen auf die schmalen Grasbänder und Felsvorsprünge und wandte sich zur Tiefe. Der Knabe indessen schrie: „Wie kann ich dir folgen? Bin ich doch kein Adler! Gib mir deine Flügel, die mich im Augenblicke der Not schützen, deine übermenschliche Kraft, dann wage ich die Nachfolge. Was der König der Lüfte vollbringt, darf doch ein todmüdes Menschenkind nicht nachahmen!“ Und traurig warf er sich zur Erde und verbarg sein Angesicht, denn er fühlte sich elender als zuvor. Tränen benetzten das Erdreich. Da berührte eine sanfte Hand seine Schulter, und siehe, ein Mensch stand vor ihm. Schlicht war sein Kleid, ein Hirtenstab ruhte in seiner Hand. Und er sprach: „Ich bin gekommen, dich zu retten. Komm, laß uns zum Vater in den Himmeln beten! Seine Liebe schirmt dich und mich, die wir beide in denselben Nöten schweben! Dann wagen wir mutig den Gang!“ Und als sie beteten, zog wundersame Kraft in die Seele des Betrübten, jauchzend sprang er auf und rief: „Dir, dir will ich folgen, mein Bruder, mein Retter!“ Und er folgte dem treuen Führer in die Gefilde des Tales, denn seine Seele hatte mächtigere Adlerschwingen empfangen, als sein Leib zuvor vermißte.

Es blieben uns einige Ausführungen über die Heilsverwirklichung im Menschen, soweit sie mit seinem Willensleben zusammenhängt, zu äußern übrig. Allein da wir über Begriffe, wie Schuldbewußtsein, Gewissen, Reue usf. bereits ausführlich handelten und die noch übrig bleibenden, wie Wiedergeburt, Glaube, Heiligung den weit überlegenen Wert einer deterministi-

schen Betrachtungsweise nur noch deutlicher aufdecken.[1]) verzichten wir auf das Wort. Je mehr der einzelne aus seiner Vereinzelung heraustritt und das Lebensprinzip des göttlichen Willens in sich aufnimmt, um so mehr steigert sich seine Willensfreiheit. Nie ist dieses Ideal so verwirklicht, daß das ewige Licht der allerbarmenden Liebe die ganze Höhle des Menschenwillens durchstrahlte und den letzten Schlupfwinkel des Egoismus erhellte, so daß der Zustand des absoluten non posse peccare vorherrschte. Doch schon die Annäherungen an jenes Ziel offenbaren ein Geheimnis, welches das stille Glück des Christen ausmacht und ein brennendes Heimweh nach dem Reiche Gottes weckt, dem Lande der vollkommenen Freiheit. Und dies Geheimnis lautet: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit!"

---

[1]) S. o. S. 218 f.

Literatur.

(Nur die zitierten Werke umfassend.)

B. Alimena, Des mesures applicables aux incorrigibles et de l'autorité apte à en fixer le choix. Actes du 3e congrès d'anthropol.-crim. Bruxelles 1893.[1])

R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig. Bd. I, 1888. Bd. II, 1890.

A. Bain, Erziehung als Wissenschaft. Leipzig 1880.

A. Bär, Der Verbrecher in anthropologischer Beziehung. Leipzig 1893.

M. Benedikt, Zur Psychophysik der Moral und des Rechts. Wien 1875.

Derselbe, Les suggestions criminelles et la responsabilité pénale. 3. krim.-anthrop. Kongr.

Derselbe, Aperçu des applications de l'anthropologie criminelle. 3. krim.-anthrop. Kongr.

Derselbe, Die Seelenkunde des Menschen als reine Erfahrungswissenschaft. Leipzig 1895.

C. Berger, Das Problem der Willensfreiheit. Inaug.-Diss. Wien und Leipzig 1896.

A. F. Berner, Lehrbuch des deutschen Strafrechtes. 10. Aufl. Leipzig 1879.

A. E. Biedermann, Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden. Tübingen 1844.

A. E. Biedermann, Die Zeitstimmen vor dem Richterstuhl der evangelischen Allianz. Zeitstimmen aus der reformierten Kirche der Schweiz. 4. Bd. 1862.

A. E. Biedermann, Christliche Dogmatik. 2. Aufl. Berlin. Bd. I, 1884; Bd. II, 1885.

E. Bleuler, Der geborene Verbrecher. Eine kritische Studie. München 1896.

Derselbe, Die Verbrecherfrage. Akademischer Vortrag. Neue Zürcher Zeitung vom 17.—21. Febr. 1900.

R. Böckh, Statist. Jahrbuch der Stadt Berlin. Bd. XXV (für 1898). Berlin 1900.

E. Du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Zwei Vorträge. Leipzig 1891.

---

[1]) Fortan zitiert als „3. krim.-anthrop. Kongr.“

Frz. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte. Bd. I. 1874.
H. F. Buckle, Geschichte der Zivilisation in England. Deutsch von A. Ruge. Leipzig und Heidelberg. 2 Bde. 1868.
G. von Bunge, Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Bd. I. Leipzig 1901.
J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte. 2. Aufl. Bd. IV. Berlin und Stuttgart (1902).
L. Busse, Leib und Seele. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 114.
Derselbe, Wechselwirkung oder Parallelismus? Ebenda. Bd. 116.
Derselbe, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie. Sigwart-Festschrift. Tübingen, Freiburg und Leipzig 1900.
Th. Carlyle, Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte. Halle (ohne Jahrzahl).
P. Christ, Die sittliche Weltordnung. Eine von der Haager Gesellsch. zur Verteidigung der christl. Religion gekrönte Preisschrift. Leiden 1894.
B. Conta, Théorie du fatalisme. Bruxelles 1877.
M. Couailhac, La liberté et la conservation de l'énergie. Thèse. Paris 1897.
A. Delbrück, Gerichtliche Psychopathologie. Leipzig 1897.
J. Demoor, Die anormalen Kinder und ihre erziehliche Behandlung in Haus und Schule. Altenburg 1901.
H. Deniot, La criminalité et la crise économique. 3. krim. anthrop. Kongr.
P. Deußen, Die Elemente der Metaphysik. 2. Aufl. Leipzig 1890.
M. W. Drobisch, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit. Leipzig 1867.
H. Druskowitz, Wie ist Verantwortung und Zurechnung ohne Annahme der Willensfreiheit möglich? Heidelberg 1887.
Havelock Ellis, Verbrecher und Verbrechen. Deutsch von Kurella. Leipzig 1894.
F. Erhardt, Metaphysik. Bd. I. Erkenntnistheorie. Leipzig 1894.
Derselbe, Psychophys. Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus. Z. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 116.
E. Etter, Gebet, Gebetserhörung und moderne Weltanschauung. Theol. Zeitschr. aus der Schweiz. Bd. XIV (1897).
S. Exner, vgl. L. Hermann.
Ch. Féré, Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique. Paris 1888.
H. Ferri, La sociologie criminelle. Paris 1893.
K. Fischer, Über das Problem der menschl. Freiheit. Rektoratsrede. Heidelberg 1875. Neue Ausgabe unter dem Titel: Über die menschl. Freiheit. Heidelberg 1886.
Derselbe, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. Bd. IV (Kant).
P. Flechsig, Die Leitungsbahnen im Gehirn und Rückenmark des Menschen auf Grund entwicklungsgeschichtl. Unters. Leipzig 1876.
U. Fleisch, Die erkenntnistheoret. u. metaph. Grundlagen der dogm. Systeme von A. E. Biedermann u. R. A. Lipsius. Berlin 1901.

Th. Flournoy, Metaphysique et psychologie. Genève 1890.
G. L. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire. (Gekrönte Preisschrift.) Paris 1887.
A. Forel, Alkohol und Geistesstörung. Ein Vortrag. Basel 1894.
W. Förster, Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit. Habilitationsschrift. Berlin 1898.
Friedmann, Der Anthropophagismus der Battaer auf Sumatras Westküste. Ztschr. für Ethnologie. Bd. III (1871).
R. Garofalo, La Criminologie. Etude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité. Paris 1888.
C. Gerhard, Kants Lehre von der Freiheit. Diss. Halle 1885.
Fr. Goltz, Beiträge zur Lehre von den Funktionen der Nervenzentren des Frosches. Berlin 1869.
C. Göring, Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Eine kritische Untersuchung. Leipzig 1876.
N. von Grot, Die Begriffe der Seele und der psych. Energie in der Psychologie. Arch. f. syst. Philos. Bd. V (1898).
H. Grünbaum, Zur Kritik d. mod. Kausalanschauungen. Arch. f. syst. Phil. Bd. V (1898).
E. Häckel, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Bonn 1899.
A. van Hamel, Des mesures applicables aux incorrigibles et de l'autorité apte à en fixer le choix. 3. krim.-anthr. Kongr.
A. Harnack, Dogmengeschichte (klein. Ausg.), 2. Aufl. Freiburg u. Leipzig 1893.
E. von Hartmann, Philosophie des Unbewußten. 10. Aufl. Leipzig. (1890 ersch.)
Derselbe, Krit. Grundlegung des transzendentalen Realismus. WW. Bd. 1. Leipzig.
Derselbe, Das sittliche Bewußtsein. 2. Aufl. WW. Bd. II (1886).
Derselbe, Die psychophys. Kausalität. Z. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 121.
Derselbe, Die Religion des Geistes. Berlin 1882.
Derselbe, Kategorienlehre. Leipzig 1896.
K. Hase, Evangelische Dogmatik. 3. Aufl. Leipzig 1842.
C. Hebler, Elemente einer philos. Freiheitslehre. Berlin 1887.
G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philos. der Religion. WW. Bd. 11 und 12. Berlin 1832.
J. Heierli, Urgeschichte der Schweiz. Zürich 1901.
J. Fr. Herbart, Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. WW. ed. Hartenstein. Bd. IX.
L. Hermann, Handbuch der Physiologie des Menschen. Bd. II, 2. Teil: Physiologie des Rückenmarks und Gehirnes von C. Eckhard (3—188) und S. Exner (189—350).
J. Hesse, Die Heiden und wir. Calw und Stuttgart 1901.
S. Hoekstra, Vrijheid in verband met zelfbewustheid, Zedelijkheid en zonde. Amsterdam 1858.
H. Höffding, Ethik. Deutsch von F. Bendixen. Leipzig 1888.

Derselbe, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Deutsch von F. Bendixen. Leipzig 1887.

Al. Höfler, Psychologie. Wien und Prag 1897.

W. Hollenberg, Welchen Wert hat die Statistik der sittlichen Tatsachen für die sittlichen Wissenschaften usw. Teylersche Preisschrift. Harlem 1876.

Holtzendorf, Artikel „Strafarten“ im Deutschen Staatswörterbuch von J. C. Bluntschli und K. Brater. Bd. 10. Stuttgart 1867.

H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie. 2 Bde. Freiburg und Leipzig 1897.

Derselbe, Handkommentar zum neuen Test. Bd. IV. Freiburg 1891.

J. Hoppe, Die Zurechnungsfähigkeit. Erklärung, Entstehung und Herkunft. Würzburg 1877.

A. Horwicz, Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. 1. Teil Halle 1872. 2. Teil 1. Hälfte Halle 1875. 2. Hälfte Magdeburg 1878.

E. Houzé et Léo Warnot, Existe-t-il un type criminel anatomiquement déterminé? 3. krim.-anthr. Kongr.

D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Nathanson. 2. Aufl. Leipzig 1903.

W. James, Der Wille zum Glauben und andere Essays. Deutsch von Th. Lorenz. Stuttgart 1899.

H. Ibsen, Brand. Ein dramatisches Gedicht. Deutsch von Passarge. Leipzig, Reclam.

Derselbe, Die Stützen der Gesellschaft. Deutsch von W. Lange. Leipzig, Reclam.

G. Jelgersma, Les caractères physiques intellectuels et moraux chez le criminel-né sont d'origine pathologique. 3. krim.-anthr. Kongr.

F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. II. Bd. Stuttgart 1889.

Derselbe, Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart 1896. (2. Aufl. Berlin u. Leipzig. Bd. I u. II. 1903.)

E. Joyau, Essai sur la liberté morale. Paris 1888.

C. G. Jung, Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene. I.-Diss. Leipzig 1902.

I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Edit. Kehrbach. Leipzig, Reclam.

Derselbe, Prolegomena zu einer jeden künft. Metaph. Edit. K. Schulz. Leipzig, Reclam.

Derselbe, Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten. Edit. Rosenkranz. WW. Bd. VIII. Leipzig 1838.

Derselbe, Kritik der praktischen Vernunft. Edit. Kehrbach. Leipzig, Reclam.

Derselbe, Rezension von Ulrichs Eleutheriologie, vgl. Vaihinger.

Derselbe, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Edit. Kehrbach. Leipzig, Reclam.

A. Kayser, Theologie des alten Testaments. 2. Aufl. von K. Marti. Straßburg 1894.

S. Kierkegaard, Agitator. Reden und Aufsätze, 1851—55. Übers. von A. Dorner u. Chr. Schrempf. Stuttgart 1896.

P. Kipper, Geistesleben und Deszendenzlehre. Ein erkenntnistheoretisch-kritischer Versuch. I.-D. Naumburg 1885.

L. Knorr, Sozialdemokratischer Katechismus. München 1893.

E. König, Die Lehre vom psychophys. Parallelismus und ihre Gegner. Z. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 115.

Derselbe, Warum ist die Annahme einer psychophysischen Kausalität zu verwerfen? Ebenda Bd. 119.

Derselbe, W. Wundt als Philosoph und als Psycholog. 2. Aufl. Stuttgart 1902.

Fr. Körner, Instinkt und freier Wille. Leipzig 1875.

R. von Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie. 3. Aufl. Stuttgart 1888.

E. Kräpelin, Psychologische Arbeiten. Bd. I. Leipzig 1896.

J. Kreyenbühl, Die ethische Freiheit bei Kant. Eine kritisch-spekulative Studie über den wahren Geist der Kantschen Philosophie. Philos. Monatsh., Bd. XVIII (1882).

O. Külpe, Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie. Habilitationsschrift. Leipzig 1888.

Derselbe, Grundriß der Psychologie. Auf experimenteller Grundlage dargestellt. Leipzig 1893.

Derselbe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Leipzig 1902.

H. Kurella, Naturgeschichte des Verbrechers. Stuttgart 1893.

L. Kym, Metaphysische Untersuchungen. München 1875.

E. Laas, Die Kausalität des Ich. Vjschr. für wiss. Philos. Bd. IV (1880), 1—54, 185—224, 311—367.

Derselbe, Idealismus und Positivismus. Bd. II. Berlin 1882.

Derselbe, Vergeltung und Zurechnung. Vjschr. f. wiss. Phil., V, 137—185, 296—348, 448—489, VI, 189—233, 295—329.

E. Lacheret, La liberté morale. Exposé critique des controverses actuelles. Thèse. Genève 1873.

Ladame, L'obsession du meurtre. 3. krim.-anthr. Kongr.

L. Landois, Lehrb. der Physiologie des Menschen. 5. Aufl. Wien und Leipzig 1887.

F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. 2 Bde. Iserlohn 1876 und 1877.

W. E. Lecky, Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl d. Gr. Deutsch von Jolowitz. 2. Aufl. von Löwe. Leipzig und Heidelberg. 2 Bde. 1879.

G. W. Leibniz, Die Theodicee. Deutsch von Rob. Habs. 2 Bde. Leipzig, Reclam.

Ch. Létourneau, Préface zu Lombroso, L'homme criminel. Paris 1887.

Lexis, Artikel „Moralstatistik“ im Handbuch der Staatswissenschaften. Bd. IV. Jena 1892. 2. Aufl. Bd. V, 1900.

R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus. Göttingen 1901.

Th. Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens. Bonn 1883.

Derselbe, Die ethischen Grundfragen. Hamburg und Leipzig 1899.
R. A. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protest. Dogmatik. 3. Aufl. Braunschweig 1893.
Derselbe, Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik. Jahrb. f. prot. Theol., XI (1885). 177—288. 369—453. 550—671.
F. v. Liszt, Aperçu des applications de l'anthropologie criminelle. 3. krim.-anthr. Kongr.
Derselbe, Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 4. Aufl. Berlin 1891.
J. Löb, Einleitnng in die vergleichende Gehirnphysiologie und vergleichende Psychologie. Mit besonderer Berücksichtigung der wirbellosen Tiere. Leipzig 1899.
J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand. Übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann. 2. Aufl. Leipzig. Bd. I 1894. Bd. II 1901.
C. Lombroso, Über den Ursprung, das Wesen und die Bestrebungen der neuen anthropologisch-kriminalistischen Schule in Italien. Ztschr. f. die gesamte Strafrechtswissenschaft. Bd. I (1881).
Derselbe, L'homme criminel. Traduit sur la IVe édition italienne par Regnier et Bournet. Paris 1887.
Derselbe, Neue Fortschritte in den Verbrecherstudien. Deutsch von H. Merian. Neue Ausg. Gera 1896.
Derselbe, Genie und Irrsinn in ihren Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte. Nach der 4. ital. Ausgabe deutsch von A. Courth. Leipzig, Reclam.
Derselbe, Die Ursachen und Bekämpfung des Verbrechens. Übersetzt von H. Kurella und E. Jentsch. Berlin 1902.
F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Halle 1893.
P. Lorentz, Über die Aufstellung von Postulaten als philosophischer Methode bei Kant. Philos. Monatshefte, Bd. XXIX (1893).
H. Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 1. Aufl. 3 Bde. Leipzig 1856—64.
Derselbe, Logik. Leipzig 1874.
Derselbe, Grundzüge der Psychologie. 5. Aufl. Leipzig 1894.
Derselbe, Grundzüge der Religionsphilosophie. 3. Aufl. Leipzig 1894.
Derselbe, Grundzüge der praktischen Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1899.
Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verh. zur Gnade in ihrer geschichtl. Entw. dargestellt. Leipzig 1863.
Fr. J. Mach, Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn u. Münster 1887.
R. Manno, Heinrich Hertz — für die Willensfreiheit. Eine kritische Studie über Mechanismus und Willensfreiheit. Leipzig 1900.
Derselbe, Die Voraussetzungen des Problems der Willensfreiheit. Z. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 117.
H. Martensen, Die christliche Ethik. Allg. Teil. 6. Aufl. Berlin 1892. Spezieller Teil. 2 Bde. 5. Aufl. Berlin 1894.
P. Matschie, Handwörterbuch der Zoologie, Anthropologie und Ethnologie. Bd. VIII. Breslau 1900.

H. Maudsley, Die Physiologie und Psychologie der Seele. Nach der 2. engl. Aufl. deutsch von R. Böhm. Würzburg 1870.

Th. Menzi, Der Materialismus vor dem Richterstuhle der Wissenschaft. Zürich 1898.

H. Metscher, Kausalnexus zwischen Leib und Seele. Diss. Dortmund (1896 ersch.).

A. Michelitsch, Häckelismus und Darwinismus. Graz 1900.

J. Stuart Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Deutsch von Schiel. Braunschweig 1863.

Monsabré, Exposition du dogme catholique. Carême 1876. 6e édition. Paris 1883.

J. Morel, L'incorrigible, sa nature et son traitement. 3. krim.-anthrop. Kongr.

H. Morf, Zur Biographie Pestalozzis. 2. Aufl. Winterthur. Bd. I. 1868.

L. Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit in der neueren deutschen Philosophie. Leipzig 1902.

Jul. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde. 2 Bde. Breslau 1844.

I. Munk, Physiologie des Menschen und der Säugetiere. 3. Aufl. Berlin 1892.

H. Münsterberg, Psychologische Beiträge. Heft I. Leipzig 1889.

Derselbe, Grundzüge der Psychologie. Bd. I. Allg. Teil. Leipzig 1900.

P. Näcke, Verbrechen und Wahnsinn beim Weibe. Mit Ausblicken auf die Kriminalanthropologie überhaupt. Wien und Leipzig 1894.

M. Neefe, Statistisches Jahrbuch deutscher Städte. 10. Jahrg. Breslau 1902.

E. Neuendorff, Lotzes Kausalitätslehre. Z. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 115.

J. J. Niemirower, Der Zusammenhang von Willensfreiheit, Gewissen, Belohnung und Strafe. Bern 1896.

Fr. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. (1. Stück: David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller. 2. Stück: Schopenhauer als Erzieher.) WW. Bd. I.

C. I. Nitzsch, System der christl. Lehre. 6. Aufl. Bonn 1851.

Derselbe, Akadem. Vorträge ü. d. christl. Glaubensl. Berlin 1858.

A. von Öttingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christliche Sozialethik. 2. Aufl. Erlangen 1874.

Derselbe, System der christl. Heilswahrheit. II. Bd. 1. Teil. München 1900.

Fr. Paulsen, System der Ethik. 4. Aufl. 1896. 2 Bde.

Derselbe, Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl. Berlin 1898.

Derselbe, Noch ein Wort z. Theorie des Parall. Z. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 115.

O. Peschel, Völkerkunde. Leipzig 1874.

J. Petzoldt, Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des psychophys. Parall. Arch. f. syst. Phil. Bd. VIII (1902).

O. Pfister, Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaues. Inaug.-Diss. Zürich 1898.

Derselbe, Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu. Schweiz. theol. Ztschr. Bd. XVI (1899).

Derselbe, Neue Studien über A. E. Biedermann. Schweiz. theol. Ztschr. Bd. XIX (1902).

Derselbe, Die Unterlassungssünden der Theologie gegenüber d. mod. Psychologie. Prot. Monatshefte. Bd. VII (1903).

O. Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. 5. Aufl. Berlin 1893.

Derselbe, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. Aufl. Berlin 1896.

Derselbe, Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl. 1893.

R. Pictet, Etude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale. Genève 1896.

K. Chr. Planck, Anthropologie und Psychologie auf naturwissenschaftl. Grundlage. Leipzig 1874.

E. Platzhoff, Sören Kierkegaard, Theologische Rundschau. Bd. IV (1901).

L. Proal, Le Crime et la Peine. Paris 1892.

J. Ranke, Der Mensch. 2 Bde. Leipzig 1886 und 1887.

F. Ratzel, Völkerkunde. 3 Bde. Leipzig 1887.

L. W. E. Rauwenhoff, Religionsphilosophie. Deutsch von J. R. Hanne. Braunschweig 1894.

P. Rée, Der Ursprung der moralischen Empfindungen. Chemnitz 1877.

J. Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Hamburg und Berlin 1894.

F. V. Reinhard, System der christlichen Moral. Bd. I. Reutlingen 1813.

J. Reinke, Die Welt als Tat. Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Berlin 1899.

Th. Ribot, Les maladies de la volonté. Paris. 5. Aufl. 1889.

Derselbe, Die Erblichkeit. Eine psycholog. Unters. ihrer Gesetze, Ursachen und Folgen. Deutsch von O. Hotzen. Leipzig 1876.

H. Rickert, Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus. Philos. Abhandlungen, Chr. Sigwart zu seinem 70. Geburtstage gewidmet. Tübingen, Freiburg und Leipzig 1900.

Derselbe, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die Geschichtswissenschaften. Tübingen und Leipzig 1902.

R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. Göttingen Bd. I 1878, Bd. II 1893.

G. J. Romanes, Gedanken über Religion. Deutsch von Dennert. Göttingen 1899.

P. Romang, Über Willensfreiheit und Determinismus. Bern 1835.

M. Roth, Welche Erfolge hat die Arbeit an der verwahrlosten Jugend bisher gezeitigt? Ein stat. Vers. Flieg. Blätter aus dem rauhen Hause zu Hamburg-Horn. 58. Jahrg. 1901.

J. J. Rousseau, Emil oder Über die Erziehung. Deutsch von Denhardt. 2 Bde. Leipzig, Reclam.

G. Runze, Art. „Willensfreiheit“ in Herzog und Plitts Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche. 2. Aufl. 1886. Bd. XVII. 146—173.

Derselbe, Katechismus der Religionsphilosophie. Leipzig 1901.

C. Schaarschmidt, Zur Widerlegung des Determinismus. Philos. Monatshefte. Bd. XX (1884).

R. Schäfer, Die Vererbung. Ein Kapitel aus einer zukünftigen psychophysischen Einleitung in die Pädagogik. Berlin 1898.

J. Schanz, Das Freiheitsproblem bei Kant und bei Schopenhauer. Eine krit. Unters. Inaug.-Diss. Lößnitz 1887.

M. Schiff, Gesammelte Beiträge zur Physiologie. Lausanne. 3 Bde. 1894 bis 1896.

D. Fr. Schleiermacher, Pädagog. Schriften. Ed. C. Platz. Langensalza 1876.

Derselbe, Der christliche Glaube. 6. Aufl. Berlin 1884.

P. W. Schmiedel, Handkommentar zum neuen Testament. II. Bd. 1. Abteilung. 2. Aufl. Freiburg 1892.

G. H. Schneider, Der tierische Wille. Leipzig (1880 ersch.).

Derselbe, Der menschliche Wille. Leipzig (1882 ersch.).

J. H. Scholten, Der freie Wille. Kritische Unters. Deutsch von C. Manchot. Berlin 1874.

A. Schopenhauer, Preisschrift über die Freiheit des Willens. WW. ed. Ed. Grisebach. Bd. III.

Derselbe, Ü. d. vierf. Wurzel des Satzes v. zureich. Grunde. W. W. Bd. III.

R. von Schubert-Soldern, Reproduktion, Gefühl und Wille. Leipzig 1887.

Derselbe, Über Transzendenz des Objekts und Subjekts. Leipzig 1882.

W. Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Breslau 1881.

Derselbe, Die natürliche Weltansicht. Philos. Monatshefte Bd. XXX (1894).

P. Scwartzkopff, Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit. Wernigerode. (1883).

A. Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Freiburg 1899.

Al. Schweizer, Die Prädestinationslehre aus der Literargeschichte der ref. Dogmatik nachgewiesen und wider Ebrard verteidigt. Theol. Jahrbb. Bd. X (1851). 389—432.

Derselbe, Die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reformierten Dogmatik. Theol. Jahrbb. Bd. VIII (1849).

Derselbe, Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche. 2 Bde. Zürich 1844 und 1847.

Derselbe, Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen. 2 Bde. Leipzig 1863—1872.

R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. 2 Bde. Erlangen und Leipzig 1895 und 1898.

G. Sergi, La psychologie physiologique. Traduit par M. Mouton. Paris 1888.

R. Seydl, Religion und Wissenschaft (Die Kausalität des Willens 223—235). Breslau 1887.

Derselbe, Religionsphilosophie im Umriß. Freiburg und Leipzig 1893.

H. Siebeck, Das Problem der Freiheit bei Goethe. Z. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 118.

Chr. Sigwart, Kleine Schriften. Bd. II. Freiburg 1881.

Derselbe, Logik. 2. Aufl. Freiburg i. B. Bd. I 1889, Bd. II 1893.

G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. 2 Bde. 1893.

Hugo Sommer, Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit. Berlin 1882.

Sophokles, König Ödipus. Edit. Stager. Halle 1841.

H. Spencer, Die Erziehung in geistiger, sittlicher und leiblicher Hinsicht. Nach der 3. engl. Ausg. Deutsch von Fr. Schultze. 4. Aufl. Jena 1898.

H. Spitta, Die Willensbestimmungen und ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen. Eine forensisch-psycholog. Unters. Tübingen 1881.

M. Staub, Das Verh. der menschl. Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Martin Luther und Huldreich Zwingli. I.-Diss. Zürich 1894.

L. Stein, Die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Präszienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Berlin 1882.

H. Steinthal, Allgemeine Ethik. Berlin 1885.

G. Störring, Vorlesungen über Psychopathologie in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie mit Einschluß der psycholog. Grundlagen der Erkenntnistheorie. Leipzig 1900.

F. Thiry, Des mesures applicables aux incorrigibles etc. 3. krim.-anthrop. Kongr.

L. Tolstoj, Wohin sollen wir gehen? Deutsch von Aug. Scholz. Berlin (ohne Jahreszahl).

Derselbe, Die Kreutzer-Sonate. Berlin. Hugo Steinitz.

A. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl. Leipzig 1868.

F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3 Bde. 7. Aufl. 1886—1888.

H. Vaihinger, Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit. Philos. Monatshefte, XVI (1886).

W. Vatke, Die menschliche Freiheit in ihrem Verh. zur Sünde und zur göttlichen Gnade. Berlin 1841.

Derselbe, Religionsphilosophie oder Allgemeine philos. Theologie. Edit. H. G. S. Preiß. Bonn 1888.

De Vaucleroy, Influence de l'hérédité alcoolique sur la folie et la criminalité. 3. Krim.-anthrop. Kongr.

M. Verworn, Allgemeine Physiologie. Ein Grundriß der Lehre vom Leben. Jena 1895. 74, 82.

J. Volkelt, Erfahrung und Denken. Krit. Grundlage der Erkenntnistheorie. Hamburg und Leipzig 1886.

W. Wackernagel, Kleineres altdeutsches Lesebuch. Basel 1880.

F. v. Wagner, Über die Erscheinung der Regeneration im Tierreich. Vom Fels zum Meer. XX.

Joh. Wahn, Kritik der Lehre Lotzes von der menschl. Wahlfr. Inaug.-Diss. Halle 1888.

Th. Waitz, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissensch. 1. Aufl. Braunschweig 1849.

Derselbe, Anthropologie der Naturvölker. Bd. I. 2. Aufl. Leipzig 1877.

Derselbe, Allg. Pädagogik und kleinere päd. Schriften. Ed. **Wellmann**. Braunschweig 1898.

M. Wentscher, Der psychophys. Parall. i. d. Gegenw. Z. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 116 u. 117.

P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion. Freiburg und Leipzig 1901.

J. J. Weyrauch, Robert Mayer, der Entdecker des Prinzips von der Erhaltung der Energie. Stuttgart 1890.

Chr. Wiener, Die Freiheit des Willens. Darmstadt 1894.

W. Windelband, Über die Gewißheit der Erkenntnis. Berlin 1873.

G. B. Winer, Komparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien. 4. Aufl. Leipzig 1882.

J. H. Witte. Über Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze. Ein Beitrag zur Reform der Erkenntnistheorie, Psychologie und Moralphilosophie. Bonn 1882.

W. Wundt, Grundzüge der physiolog. Psychologie. 2. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1880. 5. Aufl. 3 Bd. Leipzig 1902—3.

Derselbe, System der Logik. 1. Aufl. Bd. I. Stuttgart 1880. 2. Aufl. Bd. I. 1893. Bd. II, 1. 1894. Bd. II, 2, 1895.

Derselbe, Der Spiritismus. Eine sog. wiss. Frage. Leipzig 1879.

Derselbe, Gehirn und Seele. Essays (88—126). Leipzig 1885.

Derselbe, Zur Frage der Lokalisation der Großhirnfunktionen. Philos. Studien. Bd. VI (1891).

Derselbe, Ethik. Eine Unters. der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 2. Aufl. Stuttgart 1892.

Derselbe, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 2. Aufl. Hamburg und Leipzig 1892.

Derselbe, Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus. Philos. Studien. Bd. X. 1894 (1—124).

Derselbe. Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, Bd. XII (1895). 307—408. Bd. XIII (1896), 1—105, 323—433.

Derselbe, Grundriß der Psychologie. Leipzig 1896.

Derselbe, System der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1897.

Ed. Zeller, Über die Freiheit des Willens, das Böse und die moralische Weltordnung. Theol. Jbb., Bd. V (1846), 384—447. 443. Bd. VI (1847), 28—89. 191—258.

Th. Ziehen, Leitfaden der physiolog. Psychologie in 15 Vorlesungen. Jena 1893.



